Schleiermachers Theologie

mit ihren philosophischen Grundlagen

dargestellt

von

Wilhelm Bender,

Doctor der Philosophie, ordentl. Professor der evangel. Theologie in Bonn.

Erster Theil:

Die philosophischen Grundlagen

der Theologie Schleiermachers.

Nördlingen.

Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1876.

615

571 F

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Der persönliche Wunsch meine Schleiermacherstudien zum Abschluß zu bringen, würde die Veröffentlichung dieser Gesammtdarstellung der Weltanschauung Schleiermachers in ihrer wissenschaftlichen Formulirung nicht rechtfertigen, wenn ich nicht zugleich hoffen dürfte, einem allgemeinen theologischen Interesse mit ihr zu dienen.

In dieser Hoffnung konnte mich aber der Blick auf die massenhafte Literatur, welche sich über die Hinterlassenschaft des großen Mannes gelagert hat, sowenig beirren, wie das Erscheinen der vortrefflichen, leider immer noch unvollendeten Dilthey'schen Biographie. Denn diese Schleiermacher-Literatur hat sich bisher in der monographischen Behandlung einzelner bevorzugter Lehrpunkte des Systems zersplittert, ohne es zu einer Gesammtdarstellung desselben zu bringen; und wenn auch die Biographie Schleiermachers einen unentbehrlichen Commentar für die Erforschung seiner Lehre bildet, so ist doch das kritische Interesse an den Methoden und Resultaten seiner Wissenschaft ein anderes als das biographische an seinem wissenschaftlichen Entwickelungsgang. Ich meine also in beider Hinsicht kein überflüssiges und zwecklos Unternehmen begonnen zu haben.

Indessen würde mich die Absicht aus dem Ganzen der Schleiermacher'schen Wissenschaft die Auffassung ihrer einzelnen Theile zu ergänzen und zu berichtigen, auch noch nicht zur Veröffent-

lichung meiner Arbeit bewogen haben, wenn ich nicht von der Ueberzeugung durchdrungen wäre, daß die Verständigung über den Sinn und Werth der weitaus einflußreichsten Theologie unseres Jahrhunderts jedenfalls eine Voraussetzung aller gedeihlichen Weiterarbeit namentlich auf dem Gebiete der systematischen Theologie heute noch bildet. Ich bin weit davon entfernt, alle ihre Resultate billigen zu wollen. Ich befinde mich in einem principiellen Gegensatze zu der pantheistischen Metaphysik, auf welcher diese Theologie ruht. Aber daß Schleiermacher die analytische Methode zur Eruirung des religiösen Processes in seiner Eigenart sowie in seinem Verhältnisse zu dem gesammten geistigen Leben zuerst mit Erfolg angewandt, daß er zur Ergänzung dieser immerhin einseitig subjektivistischen Methode die vergleichende Erforschung der positiven Religionen wenigstens mit Nachdruck postulirt hat, bleibt sein großes Verdienst und bezeichnet für alle nachfolgende Theologie die festen Ausgangs- und Orientirungspunkte. Ich wenigstens wüßte nicht auf welch' anderem Wege die Religion als eine gesetzmäßige Funktion des Geistes und das Christenthum als die Heils- und Offenbarungsreligion par excellence wissenschaftlich erwiesen werden sollte.

Was die Anlage des Buches betrifft, so bedarf es, wie ich meine, keiner Rechtfertigung, daß ich die philosophischen Grundlagen der Theologie Schleiermachers für sich zur Darstellung gebracht habe. Auch wird man die ausführliche Erörterung der Religionslehre angesichts meines letzten Zweckes nicht unangemessen finden. Ich habe das hierher gehörige zerstreute Material zusammengetragen und unter allen durch es selbst angezeigten Gesichtspunkten abgehandelt, wodurch freilich eine gewisse von Wiederholungen nicht freie Breite der Darstellung gerade für diesen Theil unumgänglich wurde. Man wird nun freilich den aphoristischen und unfertigen Charakter des philosophischen Nachlasses Schleiermachers auch in meiner Darstellung wiederfinden. Ebenso erforderte es schon die Treue der Reproduktion, daß ich

mich, sehr gegen meine Neigung, seiner blassen und schablonenhaften Terminologie anbequemte, während die ungleiche Behandlung der philosophischen Materien auf Rechnung meiner Endabsicht, die Grundlagen der Theologie Schleiermachers bloszulegen, zu setzen ist. Immerhin hoffe ich auch durch diese Darstellung die Meinung zu bewähren, daß Schleiermachers Weltanschauung wenigstens in ihren Grundzügen ein ebenso einheitliches und geschlossenes Ganze bildet, wie das allgemein bewunderte ethische Kunstwerk seiner unvergeßlichen Persönlichkeit.

Als Vorarbeiten für das Buch, die freilich in ihm vielfach ihre Correktur finden mußten, erwähne ich meine Abhandlungen über den Religionsbegriff und die theologische Gotteslehre Schleiermachers (Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. XVI u. XVII), meine Inauguraldissertation über dessen philosophische Gotteslehre (Worms, 1868; fortgesetzt in der Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik Bd. 57, 1 u. 2), endlich meine Abhandlung über Kants Religionsbegriff (ebenda Bd. 61, 2. Hälfte).

Schließlich gebe ich dem Wunsche Ausdruck, daß auch die akademische Jugend in meiner Arbeit neue Anregung und Anleitung zu dem Studium eines Theologen finden möge, der seinen Freunden und Feinden zur Rechten und Linken und in der Mitte ein unentbehrlicher Wegweiser in den Irrgärten der systematischen Theologie noch für lange Zeit bleiben wird.

Bonn, 8. Mai 1876.

Wilhelm Bender.

Inhalt.

Seite

Erste Abtheilung:
Die philosophische Grundanschauung Schleiermachers.

Cap. I. Die psychologische Bewußtseinsanalyse.

§ 1. Die Ausgangspunkte der psychologischen Untersuchung . 3.

§ 2. Die Funktionen u. Entwickelungsstufen des Bewußtseins 11.

§ 3. Die Funktionen des Bewußtseins in ihrer Beziehung zum Ich und Nichtich . . . . . 27.

Cap. II. Der ontologische und metaphysische Hintergrund der Bewußtseinsanalyse.

§ 4. Die psychologischen Ausgangspunkte der Metaphysik . 47.

§ 5. Der Gegensatz des Idealen und Realen . . . . . 50.

§ 6. Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnisse . 62.

Zweite Abtheilung:
Die Ausführung der philosophischen Grundanschauung in der dialektischen Erkenntnißlehre, der philosophischen Ethik und Religionslehre.

Cap. III. Die dialektische Erkenntnißlehre.

§ 7. Ausgangspunkte und Tendenz der Dialektik . . . . . 73.

§ 8. Allgemeine Charakteristik des Erkennens . . . . . 76.

§ 9. Die correspondirenden Formen des Denkens und Seins und die Grenzen aller Erkenntniß . . . . . 77.

§ 10. Die letzten Gründe der Wissenschaft . . . . . 82.

Seite

§ 11. Die erkenntnißtheoretische Bedeutung der Gottes- und Weltidee . . . . . 85.
§ 12. Unmöglichkeit aller Theologie . . . . . 88.
§ 13. Aufgabe und Gestaltung der Wissenschaft . . . . 92.

Cap. IV. Die Grundzüge der philosophischen Ethik.

1. Einleitung.

§ 14. Das ethische Programm der Monologen und die Kritik aller bisherigen Sittenlehre . . . . . 98.
§ 15. Die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik . . . . . 103.
§ 16. Die Idee des Sittlichen . . . . . 105.
§ 17. Die Voraussetzungen, Grenzen und letzten Gründe des sittlichen Processes . . . . . 108.
§ 18. Die sittlichen Grundbegriffe und die Form der ethischen Erkenntniß . . . . . 112.

2. Die Lehre vom höchsten Gute.

§ 19. Begriff des höchsten Guts . . . . . 117.
§ 20. Das organisirende und symbolisirende Vernunfthandeln unter dem universellen und individuellen Charakter . 118.
§ 21. Die verschiedenen Beziehungen, Verhältnisse und Bildungsgebiete des Vernunfthandelns . . . . . 123.
§ 22. Das Vernunfthandeln in seiner Beziehung zu dem Gegensatze des Sittlichen und Unsittlichen . . . . . 126.
§ 23. Die vollkommenen ethischen Formen . . . . . 134.

3. Die Tugend- und die Pflichtenlehre.

§ 24. Begriff und Eintheilung der Tugend . . . . . 143.
§ 25. Die Tugend als Gesinnung . . . . . 147.
§ 26. Die Tugend als Fertigkeit . . . . . 149.
§ 27. Begriff und Eintheilung der Pflicht . . . . . 151.

Cap. V. Die philosophische Religionslehre.

1. Die ursprünglichen Conceptionen der Reden über das Wesen der Religion.

§ 28. Zur Orientirung über die historische Aufgabe der Reden 156.
§ 29. Der religiöse Lebensproceß in seiner Verschiedenheit vom wissenschaftlichen Denken und vom sittlichen und künstlerischen Handeln . . . . . 158.
§ 30. Das Wesen der Religion . . . . . 162.
§ 31. Die psychologische Erklärung des religiösen Processes . 164.

Seite

§ 32. Das Fühlen und Anschauen des Universums in ihrem gegenseitigen Verhältnisse . . . . . 168.

2. Der wissenschaftliche Religionsbegriff.

§ 33. Verhältniß desselben zu den Grundgedanken der Reden 173.
§ 34. Die Religion als höchste Entwickelungsstufe des subjektiven Bewußtseins . . . . . 176.
§ 35. Die Religion als unmittelbares Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder als Gottesbewußtsein 181.
§ 36. Die Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl 193.

3. Religion und Dogma.

§ 37. Die Grundanschauungen und Grundbegriffe der Religion 216.
§ 38. Die Reflexionen über die Religion . . . . . 225.
§ 39. Die Aufgabe der Religionswissenschaft . . . . . 240.
§ 40. Die religiöse Gottesidee und die Unsterblichkeitsfrage . 245.

4. Religion und Kirche.

§ 41. Das religiöse Handeln im Cultus . . . . . 253.
§ 42. Die religiöse Gemeinschaft unter dem Gegensatze von Priestern und Laien . . . . . 258.
§ 43. Freikirche und Staatskirche . . . . . 261.

5. Die Religion und die Religionen.

§ 44. Die Entstehung der positiven Religionen und ihr Verhältniß zum Wesen der Religion . . . . . 265.
§ 45. Stufen- und Artunterschiede in der Religion . . . 272.
§ 46. Die ursprüngliche Beurtheilung des christlichen Monotheismus . . . . . 289.

Berichtigungen.

Seite	38	Zeile	13	von oben	lies „prägen“.
„	45	„	10	„ unten	„ „Naturnothwendigkeit.“
„	46	„	18	„ oben	„ „ſchlichten“.
„	51	„	7	„ unten	„ „ihn“.
„	52	„	10	„ oben	„ „Bezeichnungen“.
„	58	„	15	„ „	„ „Intellektuellen“.
„	90	„	5	„ unten	„ „dann“.
„	112	„	1	„ oben	„ „ſolle“.
„	126	„	12	„ „	„ „Natur der Sache“.
„	176	„	14	„ „	„ „Vernunftprincip“.
„	186	„	10	„ unten	„ „ſich ausſpricht“.
„	„	„	12 u. 13	von unten	lies „inſofern“ und ſtreiche einmal „ſo“.
„	197	„	15	von oben	lies „gefunden“.
„	211	„	6	„ unten	„ „bei jener“.
„	235	„	1	„ „	„ „und“ (ſtatt oder).
„	236	„	2	„ oben	„ „über die Einheit der Welt“.
„	„	„	8	„ „	„ „daß“.
„	252	„	15	„ „	„ „rhetoriſchen“.
„	253	Anmerkung	Zeile 2	ſtreiche	„ſie“.
„	254	Zeile	17	von oben	lies „Der Einladung“.
„	255	„	3	„ unten	„ „und“ (ſtatt oder).

Erster Theil.

Die philosophischen Grundlagen

der Theologie Schleiermachers.

Die historischen Grundlagen

Erste Abtheilung:

Die philosophische Grundanschauung Schleiermachers.

Cap. I.

Die psychologische Bewußtseinsanalyse.

1. Die Ausgangspunkte der psychologischen Untersuchung.

Man hat Schleiermacher alle Originalität auf dem engeren philosophischen Gebiete abgesprochen. Diese Behauptung muß jedoch durch eine für das Verständniß seines Systems sehr wichtige Beobachtung wesentlich eingeschränkt werden. Dabei denke ich an den eminent persönlichen Charakter seiner Philosophie, der sich auch daran erprobt, daß er keinen Gedanken eines Anderen aufnimmt, ohne ihn im eigentlichsten Sinne des Wortes zu reproduciren. Wenn Irgendeiner Wissenschaft und persönliches Leben auf das Engste verbunden hat, so war es Schleiermacher. Aber gerade dieser Umstand stellt die Anforderung an den Erforscher seines Systems sich in die Stimmung einzuleben, aus welcher dessen leitende Gedanken, wie ich glaube, allein zur vollen Deutlichkeit entwickelt werden können. Nun sind wir bekanntlich in der glücklichen Lage Dokumente zu besitzen, in welchen Schleiermacher seine philosophische Grundstimmung mit derjenigen Unmittelbarkeit ausgesprochen hat, deren seine Natur überhaupt fähig war. Dieselben verdienen fortwährend um so größere Beachtung als gerade sie dafür bürgen, daß die Gedankengänge, in welchen der scharfsinnige Mann sich mit Anderen begegnete, gewissermaßen in ihm angelegt waren. Insbesondere ist das Verständniß der Religionslehre und Ethik Schleiermachers dadurch bedingt, daß man sich die originale Gedanken- und Gemüthsrichtung vergegenwärtigt, in welcher seine für diese Wissenschaften epoche-

machenden Anschauungen wurzeln. In gewissem Grade gilt es aber von der ganzen Schleiermacherischen Wissenschaft, daß sie ebensowohl mit dem ästhetischen Sinne wie mit dem logischen Verstande aufgefaßt werden muß. Ich werde daher keine Einsprache erfahren, wenn ich mich an dieser Stelle einer kurzen Darstellung der psychologischen Grundgedanken der Reden und Monologen unterziehe, und zwar auch zu dem Zwecke der Herstellung derjenigen Stimmung, welche, wie bemerkt, für das volle Verständniß des Systems unerläßlich scheint.[1])

Jeder Lebensact, belehren uns die Reden, besteht in „dem Werden eines Seins für sich und eines Seins im Ganzen." Demgemäß sind in der menschlichen Seele zwei Grundtriebe zu unterscheiden: vermöge des einen wollen wir ein besonderes eigenes Dasein bilden und die übrige Welt uns aneignen, vermöge des anderen geben wir uns, von der bangen Furcht der Vereinzelung ergriffen, rückhaltlos hin an das große unendliche Ganze. Alle Lebensregungen der Seele sind sowohl Ausdruck „des Bestrebens Alles was sie umgibt an sich zu ziehen, in ihr eigenes Leben zu verstricken", wie der Sehnsucht „ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, Alles damit zu durchdringen".[2]) In dem Wechsel dieser beiden Triebe besteht der Verlauf des zeitlichen Lebens. Allein dieses alternirende Sichhingeben und Insichaufnehmen des allgemeinen Lebens weist hin auf eine ursprüngliche Einheit des Menschen und der Welt. Alles in die Erscheinung tretende Leben kann nur als das Resultat einer fortwährenden geheimnißvollen Verschmelzung des Einzelnen und des Allgemeinen verstanden werden. Jede einfachste sinnliche Wahrnehmung bestätigt diesen Gedanken. Denn bevor wir einen Gegenstand im bestimmten Denken erfassen, ergreift er uns irgendwie selbst und wird im ersten

---

[1]) Uebrigens verweise ich auf die ausführliche Darstellung bei Dilthey, Leben Schleiermachers, I. S. 380 ff. und S. 454 ff.

[2]) Ansichziehen und Abstoßen oder positiv Sichselbstverbreiten sind die Grundkräfte alles Lebens, die im Einzelnen ihr Centrum besitzen. Jedes bestimmte Dasein erhält sich in diesen zwei entgegengesetzten Kräften. Reden, 1. Ausgabe S. 6 f.

unmittelbaren Eindrucke derart mit uns eins, daß wir momentan unfähig sind, ihn von uns und uns von ihm zu unterscheiden. Beispielsweise können wir uns in das Anschauen eines Kunstwerkes völlig verlieren, oder in einem Unternehmen, wie man zu sagen pflegt, aufgehen. In solchen Augenblicken sind wir in der That mit dem Gegenstande, der uns ergriffen hat, absolut eins. Nur allmählich reißt er sich dann von uns los, wird uns zum Objecte bestimmter Anschauung und hinterläßt uns ein bestimmtes Gefühl von der stattgehabten Verschmelzung. Auf diese Weise werden wir aber nicht nur mit diesem oder jenem einzelnen Gegenstande, sondern, wie die fortschreitende Entwickelung des Bewußtseins uns belehrt, mit Allem was uns afficirt, mit der Natur, mit der Menschheit, ja mit der gesammten Welt eins. Das ist also in Wahrheit ein „Zusammentreffen des allgemeinen Lebens mit einem besonderen und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; es ist die unmittelbare über allen Irrthum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der Fleisch gewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, ihr seid in diesem Augenblicke ihre Seele, denn ihr fühlt alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie euer eigenes.“ Aus diesem Acte entwickeln sich dann getrennt die verschiedenen Funktionen des persönlichen Lebens: das Fühlen, das Wissen und das Handeln. Durch sie nehmen wir aber in uns nichts auf und legen in die Welt nichts nieder, was nicht „zuvor in uns gebildet und gewirkt worden ist durch jenen Act des gemeinschaftlichen Seins.“[1]).

Daß der Einzelne nur im Ganzen zum Leben und das Ganze nur in den Einzelnen zur Darstellung komme, — das sind die beiden Pole, um welche sich von Anfang an der Gedankenkreis Schleiermachers dreht. Sie sind es bis zuletzt geblieben. Daß das Einzelne im Ganzen und das Ganze im Einzelnen verstanden werden müsse, ist der kritische Kanon seiner Wissenschaft geworden; daß das Leben in der Wechselwirkung des Einzelnen und des Ganzen, dem er ange-

---

[1]) Reden üb. d. Religion, 1. Ausg. S. 72 ff. 171. 3. A. Theol. W. I, 191 ff. Monologen, 1. und spätere Ausg. bes. 1. und 3. Monol.

hört, mag es Familie, Beruf, Vaterland, Menschheit oder Welt heißen, geradezu besteht und von jener unendlichen Einheit alles Seins, aus der alles individuelle Leben hervorgeht, zusammengehalten und getragen werde, ist seine philosophische Ueberzeugung geblieben. Mögen ihm nun auch Schelling und Spinoza hineingesprochen haben, Reden und Monologen mit ihrer wunderbaren Mischung scharfsinniger empirischer Reflexion und divinatorischer Mystik bezeugen es sattsam, daß das später formulirte Programm seiner vielseitig beeinflußten Wissenschaft auf originalen Conceptionen beruht, in welchen er die Lösung des Räthsels seines eigensten Lebens gefunden zu haben glaubte.

Diese Grundgedanken, welche dem rhetorischen Zwecke der genannten Schriften gemäß, in diesen nicht weiter erläutert werden, nimmt zunächst die Psychologie Schleiermachers auf, um ihnen ihre wissenschaftliche Formulirung und Begründung zu geben. Man wird nun freilich nicht umhin können, den unter diesem Titel in verhältnißmäßig guter literarischer Verfassung erhaltenen Vorlesungen jede erhebliche Bedeutung für die heutige Wissenschaft gleichen Namens abzusprechen. Dagegen sind dieselben für das Verständniß unseres Systems vom höchsten Werthe, und ich glaube nicht, daß sich von einem anderen Werke aus der Einblick in dessen Genesis mit gleicher Sicherheit gewinnen läßt. Uebrigens hat sich Sigwart bereits vor dem Erscheinen des Buches von den psychologischen Grundbegriffen aus den Weg in die Schleiermacherische Metaphysik gebahnt.[1]). Nunmehr kann dieser Weg mit größerer Sicherheit betreten werden, und ich hoffe mit der folgenden Darstellung zu beweisen, daß sich Schleiermachers Metaphysik am Besten aus der Psychologie erklärt und nicht umgekehrt diese aus jener.[2])

Der Idealismus eines philosophischen Systems hat sich an seiner Anthropologie zu erproben, vorzüglich an der Stellung, welche

---

[1]) Jahrbücher f. deutsche Theol. 1857. II, 2.

[2]) Wie Schürer in seiner übrigens durch Klarheit der Darstellung ausgezeichneten Schrift über den Religionsbegriff Schleiermachers verfährt. Leipzig, 1868. — Die Psychologie ist 1862 von George herausgegeben worden. Ges. W. VI.

den sittlichen nnd religiösen Faktoren eingeräumt wird. Diese ist hinwieder bedingt durch die psychologische Anschauung der menschlichen Natur als solcher. Wie hat nun Schleiermacher die letztere verstanden und erklärt? Die Antwort auf diese Frage gibt uns seine Analyse des Bewußtseins als des Charakteristischen des menschlichen Lebens.

Wir werfen zunächst einen Blick in die Entstehung des Bewußtseins und auf die primitiven Gegensätze, welche sich mit ihm entwickeln. Dabei muß von vornherein beachtet werden, daß dasselbe nicht als ein irgendwie ruhendes und fertiges Vermögen vorgestellt wird, sondern als ein sich fortwährend erneuernder Proceß, der sowohl an Deutlichkeit wie an Umfang mit dem Leben wächst. Unser Leben ist beständig im Uebergang vom Unbewußten zum Bewußten begriffen. Es besteht geradezu in der Funktion, durch die wir uns immerfort der Außenwelt gleich- oder entgegensetzen. Eben deshalb können wir uns auch eine Vorstellung von seiner Entstehung machen. Ueberdies beobachten wir Alle eine Lebensstufe, auf welcher der Mensch weder sich von dem Anderen noch das Andere von sich zu unterscheiden vermag, wenn wir uns ihrer auch nicht mehr erinnerten. Das Kind zerfließt gewissermaßen mit den Dingen, die es umgeben und afficiren. Dieses Lebensstadium, auf welches Schleiermacher wiederholt zurückgreift, wird von ihm das chaotische oder auch das thierische genannt. Wir können „die ersten Anfänge des Bewußtseins nur als etwas chaotisches ansehen, wo Einheit und Vielheit unbestimmt in einander liegen.“ Auf dieser Stufe, welche zugleich die Grenze des thierischen Daseins bezeichnet, ist die „eigentlich persönliche Funktion“, das Bewußtsein, nur latent vorhanden. „Von dem Punkte aus, wo der Mensch der animalischen Stufe am nächsten steht, arbeitet sich das Eigenthümliche erst allmählich aus dem Universellen, aus dem Zustande der relativen Ungeschiedenheit des identischen und eigenthümlichen heraus.“ Wie das geschehe, dürfen wir uns etwa so vorstellen. Wir spüren die Affektionen des Außeruns, und es mögen wohl vorzugsweise die hemmenden und störenden Affektionen sein, welche uns die Ueberzeugung aufnöthigen, daß außer uns noch „anderes“, fremdes Sein existirt. Wir reagiren unwillkürlich auf diese Affektionen und kom-

men vielleicht vorzüglich durch die erfolgreichen Reactionen zur Klarheit darüber, daß wir selbst ein „eigenes", besonderes Dasein bilden. Damit hat aber die Sonderung des Chaos begonnen. Wir haben das Ich und das Nichtich gefunden, die Welt zerlegt sich vor uns in eine Vielheit einzelner besonderer Existenzen, mit welchen wir im Streite oder im Frieden leben können. Und der eigenthümliche Vorgang, in dem wir diese Entdeckung machen, ist eben das Denken oder das Bewußtsein, das im Entgegen- und Gleichsetzen der Dinge sein eigenartiges Spiel treibt. Mit diesem aus „Reiz und Willkür" entstandenen Bewußtsein ist uns also ein Dreifaches gewiß geworden: 1) wir sind ein eigenes Dasein, 2) es existirt außer uns eigenes Dasein, 3) wir sind solange mit allen Daseienden unmittelbar eins, bis „das Denken" erwacht und uns aus dieser chaotischen Einheit heraushebt.[1])

Der räthselhafte Act des Bewußtseins ist damit freilich nicht erklärt. Soviel ist aber klar, daß er mit derselben Nothwendigkeit den Gegensatz von Ich und Nichtich producirt mit der sich das Bewußtsein eben in der Reibung des eigenen und des anderen Seins entzündet. Nun bewegt sich freilich das gesammte Weltleben in diesem Sonderungsprocesse. Allein es ist das Charakteristische des Menschen, daß er ihn denkt und durch das Denken einen selbstthätigen Antheil an ihm nimmt. Das menschliche Ich haben wir also noch weiter auf sein besonderes Wesen anzusehen. Derselbe Denkact, der uns dem dunkelen Mutterschoße des allgemeinen Seins entwindet und als ein besonderes Dasein hinstellt, vollzieht zugleich an unserem eigenen Dasein eine Scheidung. Wir finden eine der Außenwelt vorzugsweise zugekehrte Seite an uns, die uns auch jetzt noch mit ihr verbindet, ein „Geöffnetsein" für ihre Affektionen; das ist unser Leib, die Sinnlichkeit oder, wie Schleiermacher zu benennen liebt, die Organisation; und wir

---

[1]) Psychol. S. 14—17. 126 f. 133 ff. Ethik (T.) S. 48 f. 88—91. — Man übersehe nicht, daß unter dem „Eigenthümlichen" hier das Charakteristische der menschlichen Gattung, unter dem „Universellen" oder „Identischen" dagegen das dem gesammten Weltleben Gemeinsame verstanden wird.

behaupten uns in unserer dem Nichtich gegenüber gewonnenen Unabhängigkeit und Selbständigkeit vermöge der unser Inneres constituirenden Seele oder des Geistes oder, wie Schleiermacher vorzieht, des Intellekts. „Vor dem Ichsagen keine Unterscheidung von Leib und Seele." Aber mit demselben ist sie so unvermeidlich verbunden, als unsere Selbständigkeit uns nicht des Zusammenhangs mit „dem Anderen" und dieser uns jener nicht beraubt. Denn die Fähigkeit Eindrücke von außen aufzunehmen, ist in unserer Sinnlichkeit, die Fähigkeit selbstthätig auf die Außenwelt zu wirken in unserem Intellekte begründet. Verbürgt also die erstere unseren fortdauernden Lebenszusammenhang mit der Welt, so der letztere die Selbständigkeit unseres eigenthümlichen menschlichen Daseins. In dieser Beziehung wird der Leib geradezu „ein Theil des Außeruns" genannt, und die Ethik erklärt „das Leibhaben" als das ursprüngliche „Besitzergreifen" des Geistes.[1])

Sowie nun unsere Einheit mit der Welt nicht aufgehoben wird, wo wir ihr in dem Gegensatze des Ich und Nichtich gegenübertreten, so wird auch unsere persönliche Lebenseinheit nicht alterirt durch den Gegensatz von Leib und Seele, in dem sie uns beständig erscheint. In dem unmittelbaren Leben bleiben alle Gegensätze, die das Denken aus ihm entwickelt, gebunden, so auch dieser. Das Ich ist sowohl Leib wie Seele, das eine so gut wie das andere. Das Zusammensein beider constituirt eben das Ich. „Von der Seele kann nichts ausgesagt werden, was sich nicht auf ihr Zusammensein mit dem Leibe bezieht", und umgekehrt. So wenig es ein Ich gibt ohne Nichtich, so wenig eine Seele ohne Leib, und so wenig von einem Nichtich die Rede sein kann, wo das Ichbewußtsein fehlt, so wenig können wir den Leib denken ohne Seele. Die Einheit des Lebens kann uns weder im Gegensatze zur Welt, noch auch in der Doppelseitigkeit unseres eigenen Daseins zweifelhaft werden.

Dieser principielle Gegensatz gegen jeden anthropologischen Dualismus ist sehr bemerkenswerth und für das ganze System von

---

[1]) Psychol. S. 67 f. 407 f. 415 f. — Vgl. auch Monologen S. 12: wo die Natur als der „große gemeinschaftliche Leib der Menschheit" bezeichnet wird.

entscheidender Bedeutung. Wenn Schleiermacher die Stellung des Ich zum Nichtich in einer doppelten Reihe von Thätigkeiten, den receptiven und spontanen, erläutert, so darf nicht übersehen werden, daß er das ganze Ich mit Leib und Seele als Subject aller Thätigkeit, der sinnlichen, wie geistigen, der activen wie receptiven denkt, und daß diese vielfach incongruenten Benennungen sich lediglich nach dem Gesichtspunkte des Ueberwiegens des einen oder anderen Moments bemessen. Bei der receptiven und spontanen Thätigkeit tritt jedesmal das ganze Ich mit Intellekt und Organisation in Action, nur daß bei der ersteren die letzte, bei der zweiten der erstere dominirt. Rein geistige oder rein physische Thätigkeit gibt es so wenig als es „reinen Geist" und „reinen Körper" gibt.[1])

Wenn ferner behauptet wird, daß das gesammte Leben des Menschen unter dem Gegensatze des Individuellen und Universellen verlaufe, so erhellt bereits aus dem Voranstehenden, daß auch dieser Gegensatz nicht absolut gemeint sein kann. Weder die Selbständigkeit des Ich noch sein Verwachsensein mit der Welt darf absolut verstanden werden; demgemäß wird auch das Leben immer entweder einen vorwiegend individuellen oder einen vorwiegend universellen Charakter an sich tragen. Das Gleiche gilt von einem vierten Gegensatze, welcher mit dem fundamentalen von Ich und Nichtich gegeben ist und in dem sich die relative Selbständigkeit des Ich in eigenthümlicher Weise erprobt. Das Bewußtsein spaltet sich nämlich in der Wechselwirkung mit der Welt noch weiter in der Weise, daß es je nach der Stärke des äußeren Reizes oder inneren Impulses das Einemal mehr unser Befinden, das Andremal mehr die Beschaffenheit der afficirenden Objecte markirt. Das ist die

---

[1]) Psychol. S. 7 f. 31—33. 55. 60 f. 409. 415, 9. Vgl. auch Dialektik; S. 245 f. Ethik (T.) S. 12, 38. — Hieher gehört auch die Erklärung in der christlichen Sitte S. 443: daß „in jeder Thätigkeit des Geistes immer schon der unmittelbare Organismus des Menschen mit etwas der äußeren Natur angehörigem identisch geworden" sein müsse. Aus der Einheit von Leib und Seele wird denn in der That auch die Einheit von Natur und Geist (wie sie sich in der menschlichen Gattung und ihrem Verhältniß zu der äußeren Natur darstellt) gefolgert.

Differenz des objectiven und subjectiven Bewußtseins. Aber auch dieser Gegensatz hebt die Einheit des Selbstbewußtseins nicht auf. Das objective Bewußtsein vergegenwärtigt uns die Außenwelt doch immer nur in unserer Auffassung und das subjective läßt uns in unseren Empfindungen immer zugleich die Einwirkungen der Außenwelt spüren.[1])

Diese starke Empfindung für die Einheit des unmittelbaren Lebens, diese charakteristische Richtung auf die Anschauung des Ganzen, welche bereits in den Reden hervortreten, begegnen uns also auch hier wieder, wo Schleiermacher bei der Analyse des Bewußtseins es nach allen Seiten ablehnt einen absoluten Gegensatz zu statuiren. Für das Verständniß seiner gesammten Wissenschaft ist die Verfolgung dieses Grundzuges, mit dem sich Schleiermacher im bestimmtesten Gegensatze zu dem Kantischen Dualismus weiß, geradezu maßgebend.

2. Die Funktionen und Entwickelungsstufen des Bewußtseins.

Indem ich nunmehr zur Darstellung der verschiedenen Funktionen und Entwickelungsstufen des Bewußtseins übergehe, betone ich, daß auch die Trennung der Entwickelungsstufen nur relativen Werth haben soll. Denn eine jede höhere baut sich nicht nur auf einer niederen auf, sondern eignet sich dieselbe auch im Fortschreiten ihren wesentlichen Bestandtheilen nach für immer an. So bleibt das receptive Wahrnehmen Bedingung und Grundlage des spontanen wissenschaftlichen Erkennens, und so haben wir z. B. das Gattungsbewußtsein immer nur zugleich mit dem persönlichen. Und wenn wir im Nachfolgenden in erster Linie die Entwickelung des objektiven Bewußtseins darstellen und darnach erst das subjektive, so ist bereits der Meinung, als solle damit ein Alterniren in der Zeit bezeichnet werden, begegnet worden.[2]) Die Einheit und Selbständigkeit des bewußten Lebens vorausgesetzt, ergeben sich also alle Differenzen und Stufen in seiner Entwickelung aus

---

[1]) Psychol. S. 63 ff.

[2]) Zu allem Nachfolgenden vgl. meine Abhandlung über Schleiermachers Religionsbegriff. Jahrb. f. deutsche Theol. XVI, 4, S. 83 ff.

dem Ueberwiegen entweder des organischen oder des intellektuellen Faktors, welches, wie wohl zu beachten, hinwieder bedingt ist durch die jeweilige überwiegend passive oder aktive Stellung des Ich zum Nichtich. Vom Unbewußten zum Bewußten, vom Receptiven zum Spontanen, vom Individuellen zum Universellen, vom Gegensätzlichen zur allgemeinen und absoluten Einheit — das ist in großen Zügen der Weg, welchen der Lebensproceß nimmt, oder doch bei normaler Entwickelung nehmen soll.

Auf der Entwickelungsstufe, welche aus dem oben geschilderten chaotischen Zustande zuerst in klareren Umrissen sich heraushebt, verhält sich der Mensch vorwiegend receptiv. Die vielgestaltige Außenwelt wirft ihre Bilder in den Spiegel seiner Sinnlichkeit, und der erwachende Intellekt beschränkt sich darauf, diese verworrenen Objectsbilder zu sammeln, zu ordnen und zu gruppiren. Wir haben daher zunächst die sog. aufnehmenden Thätigkeiten des Bewußtseins in's Auge zu fassen. Ganz correkt müssen wir freilich überwiegend aufnehmende Thätigkeiten sagen. Denn das active geistige Moment des Bewußtseins macht sich bereits auf dieser Stufe sehr bemerkbar. Hiernach bemißt sich denn auch Schleiermachers Eintheilung dieser Thätigkeiten, bei welchen ja immer das ganze Ich mit Leib und Seele in Betracht kommt, in (überwiegend) physische oder Sinnesthätigkeiten und (überwiegend) geistige oder Denkthätigkeiten.

Wir betrachten zuerst die Sinnesthätigkeiten, welche je nach dem Vorherrschen des spontanen oder receptiven Verhaltens des Ich gegenüber den Affektionen der Außenwelt sich sowohl zu Wahrnehmungen gestalten, wie zu Empfindungen.

Wie bemerkt, beruhen alle aufnehmenden Thätigkeiten auf dem Uebergewicht, welches die Außenwelt auf dieser frühesten Entwickelungsstufe über das Ich behauptet. Nur unter dieser allgemeinen Einschränkung darf demnach hier von einer gewissen Activität des letzteren gesprochen werden. Diesem Grundverhältnisse entspricht es denn auch, daß die organische Funktion die Stufe beherrscht. Die intellektuelle kommt nur insofern in Betracht, als ohne diese die Einheit des Geistes bethätigende Funktion den verschiedenartigen Sinnesaffektionen ihr Sammel- und Einigungspunkt fehlen würde.

Indessen da sich Schleiermacher vorbehalten hat, daß sich auch in der organischen Funktion das ganze Ich nur mit dem Uebergewicht seiner physischen Seite bethätige, so erklärt es sich, daß auf jene hier zunächst eine specielle Rücksicht nicht genommen wird.

Es fragt sich wie uns eine Affektion der Außenwelt zur Wahrnehmung werde und zur Empfindung. Der „Anfangspunkt" ist jedenfalls als Indifferenz beider vorzustellen. Das entspricht der unabweisbaren allgemeinen Voraussetzung, daß dem Erwachen jedes besonderen Bewußtseins und seiner immanenten Gegensätze *immer eine momentane Verschmelzung von Sinn und Gegenstand, von Sein und Bewußtsein vorangehe*. Aus dieser entwickelt sich dann, wie schon die Reden ausführen, stets beides zugleich: Anschauung und Gefühl oder, wie es hier heißt, Wahrnehmung und Empfindung. Während nun die letztere lediglich den immanenten Zustand des Ich zum Ausdruck bringt, schließt die erstere „die Beziehung der Eindrücke auf das Außeruns" in sich ein. Es sind die fünf speciellen Sinne, vermittelst welcher die einzelnen Affektionen als einzelne Wahrnehmungen recipirt werden, und einem „allgemeinen Hautsinn" wird es vorbehalten unseren Gesammtzustand in einer Abfolge von Lust- und Unlustempfindungen zu markiren. Es gestaltet sich aber jede Affektion sowohl zur Wahrnehmung, wie zur Empfindung. Ob nun die eine oder andere Form des Bewußtseins momentan in den Vordergrund tritt, ob wir eine Affektion mehr auf das Außeruns oder das Inuns beziehen, das mag sich sowohl nach der Stärke und Beschaffenheit des äußeren Reizes, wie nach dem Grade der Reaktionsfähigkeit des reflectirenden Subjekts bemessen.

Mit diesem Processe beginnt nun zugleich die Scheidung des objektiven und subjectiven Bewußtseins. Die Empfindungen sind subjectives Bewußtsein und drücken aus, wie *wir* uns in der Wechselwirkung mit der Welt befinden; die Wahrnehmungen sind objectives Bewußtsein und drücken aus, wie sich das *äußere Sein* in uns abspiegelt.

Indessen tritt der primitive Charakter dieser Stufe auch darin hervor, daß beide Seiten des Bewußtseins noch nicht klar geschieden sind, beziehungsweise daß der Gegensatz von Ich und Nichtich noch

verwischt ist. Ferner sind es immer nur „einzelne" Wahrnehmungen und Empfindungen, welche der einzelne Mensch als solcher vollzieht; „der Sinn für die Totalität" ist nicht entwickelt, und das Individuum erscheint mehr als Sammel- wie als Einigungspunkt seiner Erlebnisse.[1])

Sobald aber das intellektuelle Moment in der organischen Funktion dem sinnlichen den Rang abgelaufen hat, erreichen wir eine höhere Entwickelungsstufe, welche sich in dem dominirenden Hervortreten der (aufnehmenden) Denkthätigkeiten charakterisirt. Auch hier behält also das äußere Sein das Uebergewicht über das innere. Aber das Bewußtsein kommt nun im Benennen, Lokalisiren und Combiniren der Objectsbilder, welche ihm das Wahrnehmen zuführt, zur Einsicht in seine specifische Art, seine Verschiedenheit und Unabhängigkeit gegenüber der es beeinflußenden Außenwelt. Darin besteht der eigentliche Fortschritt.

Die Differenz des vorwiegend receptiven und spontanen Verhaltens des Ich, welche sich der allgemeinen Kategorie der aufnehmenden Thätigkeiten unterordnet, tritt uns hier in der Aneignung und dem selbstthätigen Gebrauche des (gemeinschaftlichen) Sprechens und Denkens entgegen. Den Anfangspunkt jeder Lebensbewegung soll wieder die Indifferenz von innerem Impulse und äußerem Reize bilden. Mit der Aneignung der Sprache als der organischen Seite des Denkens wird der erste Schritt nach vorwärts gethan. Die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Bilder, welche wir von der ersten Stufe übernehmen, wird durch das Bezeichnen und Benennen geordnet. Mit dem Gebrauche einer gemeinschaftlichen Sprache ergibt sich aber zugleich das Bedürfniß nach Verständigung durch Mittheilung. Das ist es zunächst wodurch die vorige Stufe auf der Seite des objectiven Bewußtseins überschritten wird.[2])

Fragen wir genauer, was unter dem receptiven Denken, von dem diese Entwickelungsstufe beherrscht ist, verstanden werden soll, so antwortet Schleiermacher: das Denken ist nichts anderes als eine beständige Wiederholung „des Faktums des Bewußtseins", vermöge

---

[1]) Psychol. S. 70—95.

[2]) Psychol. S. 105. 109. 133. 137.

dessen wir uns als bestimmtes einzelnes Sein anderem bestimmten einzelnen Sein entgegen- oder gleichsetzen. Also im Setzen, Bezeichnen, Verbinden, Entgegensetzen der Einzeldinge besteht der Denkproceß. Von der „Selbstaufnahme" anhebend, verknüpft das Denken „durch die innere Einheit die äußere Vielheit." Und zwar vermöge seines receptiven Charakters zunächst lediglich in uns. In uns spiegelt sich die Welt der Vielheit ab, in unserer Einheit findet sie ihren Sammel- und Einigungspunkt und damit das ordnende Princip, nachdem wir sie zunächst für uns gestalten. Die Objectsbilder werden Begriffe, die Begriffe werden durch Combination zu Sätzen. Damit übersetzen wir die Dinge gewissermaßen in unsere Sprache, ohne vorerst viel zu fragen, ob sie selbst mit unserer Bezeichnung zufrieden sind. Die Wissenschaft ist also ursprünglich nichts Anderes als Nomenclatur. „Das System der Gattungsbegriffe ist gar nichts anderes als das System der Bilder, und ebenso das System der Veränderungen, wie es durch Zeitwörter ausgedrückt wird; aber die Combinationen, die das Wesen des Satzes ausmachen, sind das, was dem Denken eigenthümlich ist."[1])

Auf dieser Stufe tritt nun auch bereits in dem Gegensatze des denkenden und nichtdenkenden Seins das eigentliche Wesen des Menschen klar und bestimmt hervor. Das Denken, das „Ichsagen" ist das eigentlich Menschliche. Aus der Mannichfaltigkeit des sinnlichen Bewußtseins mit seinem bunten Bilderreichthum läßt sich die ordnende, einheitsetzende Denkthätigkeit nicht erklären. Sie beruht vielmehr darauf, daß wir für uns und im Unterschiede von allen Dingen, welchen diese Fähigkeit abgeht, ein einheitliches selbstbewußtes Leben sind, sie ist „von innen aufnehmend", und nur vermöge dieser unser gesammtes Leben begleitenden „Selbstaufnahme" sind wir im Stande, das von außen Aufgenommene zum wirklichen und bleibenden Besitze unseres eigenen Seins zu machen.[2]). Damit ist aber auch ein Unterschied „der Dignität" im Sein gemacht. Ueber die „todten Einheiten", welche nur Durchgangspunkt für den allgemeinen Lebensproceß sind, erhebt sich die „lebendige Einheit" des Ich,

---

[1]) Psychol. S. 2. 111. 153. 160. 165.

[2]) Psychol. S. 88. 153—156.

welche einen bewußten und selbstthätigen Antheil an demselben hat. Der den größten Fortschritt unserer Entwickelungsstufe bezeichnende Gegensatz von bewußtem und unbewußtem Sein, von Menschheit und Natur tritt in deutlichen Umrissen hervor. Dieser Fortschritt ist aber dadurch bedingt, daß sich das Individuum vermittelst des in der Sprache ausgetauschten Gedankens als Glied der Menschheit erkennt. Das persönliche oder selbstische Bewußtsein „vollzieht auf dieser Stufe die Identität aller Menschen als Vernunftwesen.“ Am Sprechen und Denken erkennen sich die Menschen. Unser enges individuelles Selbstbewußtsein erweitert sich auf der objectiven Seite zum Gattungsbewußtsein.[1])

Indessen wir denken uns nicht nur als Menschen, wir fühlen uns auch als solche. An den Errungenschaften des Denkens hat das subjective Bewußtsein auch seinen Antheil; und es ist von großer Wichtigkeit sich zu überzeugen, daß das unmittelbare Gefühlsleben sich unter ihrem Einflusse umgestaltet und erweitert.[2])

Auf der frühesten Entwickelungsstufe fühlen wir ausschließlich als Einzelne, als Selbst, als Individuum, und alle einzelnen Affektionen der anderen Dinge treffen lediglich unser Selbst. Nunmehr haben wir uns als Glieder der Menschheit erkannt, und wenn auch unser persönliches Bewußtsein dadurch nicht aufgehoben wird, so beziehen wir doch forthin alle Erlebnisse nicht nur auf uns als Einzelne und Besondere allein, sondern immer zugleich auf uns als Glieder der menschlichen Gesellschaft. „Sobald in den Einzelwesen die Identität der menschlichen Natur anerkannt ist und das Verhältniß unter ihnen auf die Gattung bezogen wird, so entsteht (auf der subjectiven Seite) dasselbe wie auf der Seite des Denkens.“ „Dasselbe ist erreicht, wo der Lebenszustand des Einzelnen nicht bestimmt wird durch sein Verhältniß zu anderem Einzelnen, sondern zu ihm, als derselben Gattung angehörig.“ Denn „jede Erweiterung des Bewußtseins ist Lebenserhöhung.“[3]).

---

[1]) Psychol. S. 44 f. 61 f. 80. 160. 165 f. 191.

[2]) Wodurch also auch die absolute Trennung von reflektirtem und unmittelbarem Bewußtsein und in weiterer Abfolge — von Wissenschaft und Religion verboten wird.

[3]) Psychol. S. 133 f. 182 f.

In dem Gegensatze von Gattungs- und Naturbewußtsein entwickelt sich nun eine doppelte Reihe von Gefühlen: die geselligen und die ästhetischen. Sind die ersteren ausschließlich auf das Verhältniß des Individuums zur Gattung zurückzuführen, so die letzteren hauptsächlich auf dasjenige zur Natur. Da indessen auch die Menschheit ihre Naturseite hat, so werden die ästhetischen Gefühle in dieser Rücksicht auch durch sie hervorgerufen. „Das gesellige Gefühl", erklärt Schleiermacher, „ist nur da in seiner Vollständigkeit, wo der Gegensatz zwischen dem eigenen und fremden Sein aufgehoben ist." Das ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß sich das individuelle Bewußtsein des Menschen im Gegensatze zur Natur zum Gattungsbewußtsein erweitert hat. Derselbe Gegensatz erklärt es dann, daß sich neben den geselligen die ästhetischen Gefühle entwickeln. Sind die ersteren durch den Eindruck der specifischen Art und der Ueberlegenheit des Menschen über die Natur bestimmt, so können die letzteren ebensogut durch Menschen wie durch Naturgegenstände hervorgerufen werden. Menschheit und Natur stellen ja die Vereinigung des Geistigen und Physischen dar, die erstere nur mit dem Uebergewicht des Intellektuellen, die letztere des Sinnlichen. Die geselligen oder sittlichen Gefühle vermögen sich nur da zu entwickeln, wo der Sinn für die specifische Art und Dignität der Menschheit erwacht ist. Sie sind nur die verschiedenen Spielarten, in welchen sich das unmittelbare Bewußtsein von dieser Dignität der menschlichen Gattung gegenüber von der Natur bewegt. Dagegen übersieht der ästhetische Sinn diesen Unterschied der Dignität und faßt lediglich das allgemeine Verhältniß des Physischen und Geistigen, sei es in den Gestaltungen der Natur, sei es in denjenigen der Geschichte ins Auge. Es ist die harmonische oder unharmonische Verbindung des Geistigen und Physischen, welche in dem Totaleindrucke von Personen oder Dingen oder Ereignissen den ästhetischen Sinn mit Befriedigung oder mit Abneigung bestimmt. Uebersieht man nun den Umstand, daß die Vernunft nur im Menschen zum Bewußtsein kommt und faßt alle menschlichen und natürlichen Gestalten allgemeinhin als Darstellung der allgemeinen Verbindung von Intellektuellem und Organischem auf, so erhellt wie die ästhetischen Gefühle — Natur und Menschheit umfassend — einen weiteren

Spielraum haben wie die geselligen oder sittlichen Gefühle, welche nur aus dem Wechselverkehr der Menschen unter einander resultiren. Es leuchtet ein wie über diesem Gedankengange bereits die Natur und Menschheit zusammenfassende Weltidee steht. Indessen wird hier nicht weiter auf sie reflectirt. Im Gegentheil soll sich das Bewußtsein auf dieser Entwickelungsstufe lediglich in dem Gegensatze von Natur nnd Menschheit bewegen und denselben zur vollen Klarheit bringen. Aber gerade die Ausführungen Schleiermachers, welche auf Trennung der sittlichen und ästhetischen Gefühle von einander und von den sinnlichen Empfindungen der früheren Entwickelungsstufe gerichtet sind, lassen an Klarheit und überzeugender Kraft zu wünschen übrig. Weder auf die Frage wodurch sich diese psychischen Gefühle von den vorherrschend physischen Empfindungen psychologisch unterscheiden, noch auf die andere nach dem Werthunterschiede, welcher zwischen den ästhetischen und sittlichen Gefühlen obwaltet, erhalten wir eine genügende Antwort. Denn ob wir die Affektionen der Außenwelt als Individuen oder als Menschen erfahren, scheint für ihren Stoff wie ihre Form ganz gleichgiltig. Wenn aber der Werth der Gefühle und der Fortschritt in der Entwickelung des subjectiven Bewußtseins sich lediglich nach dem quantitativen Maßstabe ihrer Ausdehnbarkeit bemessen soll, so müssen offenbar die ästhetischen Gefühle, welche durch Menschheit und Natur bewirkt werden und uns somit die Einheit der ganzen Welt zu Gemüthe führen, den auf den Kreis der menschlichen Gesellschaft beschränkten sittlichen Gefühlen übergeordnet werden.

Zu den geselligen Gefühlen wird nämlich nur das Mitleid erwähnt, in dem sich eine Erweiterung des Selbstbewußseins zum Gattungsbewußtsein vollziehe „und also eine Erhöhung des Lebensgefühls“. Dagegen werden die ästhetischen Gefühle unter den Kategorien des Schönen und des Erhabenen näher erörtert. Die Voraussetzung der Entwickelung dieser Gefühle ist die Erkenntniß der geistigen plastischen Kraft „als in der Natur wirkend.“ Das bestimmende Object, welches in das unmittelbare Selbstbewußtsein eintritt, ist „die Gestalt in ihrer Bestimmtheit durch das Leben“ (als der unmittelbaren Einheit von Vernunft und Natur). „Je mehr nun ein Bild, eine Gestalt, kurz irgend ein Einzelwesen Symbol

ist für das allgemeine Verhältniß von Vernunft und Sein, desto mehr Wohlgefallen in der Wirkung des Gegenstandes." Der Gesichtskreis dieser Betrachtungen wird indessen in eigenthümlicher Weise durch die Bemerkung überschritten, daß in dem „speculativen Gefühlzustand", nämlich in dem Gefühl des Schönen „die Tendenz auf Erkennenwollen ihre Ruhe finde." Diese Tendenz ist aber, wie uns die nächstfolgende Stufe deutlich machen wird, auf Identität zwischen dem erkennenden Subjecte und dem zu erkennenden Objecte gerichtet. Schön werden wir also Alles das finden, was sich als ein einheitliches Ganzes widerstandslos in die Harmonie unseres ästhetischen Gefühls verliert. Anders das Gefühl des Erhabenen, in dem das religiöse Gefühl latent bereits vorhanden sein soll. Es wird nämlich nicht durch die Harmonie einer abgerundeten, wohlgegliederten Gestalt in uns gewirkt, sondern gerade durch die Unmeßbarkeit und Unerschöpflichkeit sei es eines Naturgegenstandes, sei es eines geschichtlichen Ereignisses.

Der leitende Gedanke aller dieser Ausführungen ist übrigens durchaus klar. Er ist in dem Satze ausgesprochen: „jede Erweiterung des Bewußtseins ist Lebenserhöhung." Wie uns Denken und Sprechen die Einheit des menschlichen Geschlechts zur Anschauung bringen, so erweitert sich unser Selbstbewußtsein in den geselligen Gefühlen zum Gattungsbewußtsein. Diese Erweiterung findet allerdings zunächst eine Schranke an der jenseits der Gattung liegenden Natur. Indessen sind wir vermöge unserer Sinnlichkeit Glieder derselben und fortwährend ihren Affektionen ausgesetzt. Demgemäß bahnt sich in den ästhetischen Anschauungen und Gefühlen eine abermalige Erweiterung des von Menschheit und Natur bestimmten Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein an, in welchem jener universelle Gegensatz wieder zusammengefaßt wird. Es ist aber schon hier deutlich, daß die Tendenz auf Erweiterung des Selbstbewußtseins mit derjenigen auf Herstellung einer universellen Einheit mit allem Daseienden, unter dessen Einfluß wir stehen, zusammenfällt. In dem Maße, in welchem sich unser Bewußtsein ausdehnt oder erweitert, findet eine Erhöhung, ein Fortschritt des Lebens statt. Und in dem Maße, in welchem sich das Bewußtsein über die gesammte Welt ausdehnt und diese in sich aufnimmt, drängt sich ihm auch die

Einheit alles Daseins (Gott) auf, beziehungsweise vollzieht, oder erlebt es dieselbe.[1])

Hier haben wir noch eine Bemerkung Schleiermachers zu erklären, derzufolge die unser Gefühl begleitende Erregung von Lust und Unlust das Verhältniß zwischen dem objectiven und subjectiven Bewußtsein zum Ausdruck bringen soll. Das erstere vergegenwärtigt uns bekanntlich die Beschaffenheit der Objecte, das zweite unseren Zustand, wie er unter der Affektion der Dinge sich gleich bleibt oder verändert. Nun handelt es sich, wie nachgewiesen, bei dem objectiven Denken um Aufnahme der Dinge in unsere Lebenseinheit, von der sie ihre einheitliche Ordnung zu erwarten haben. Gehen nun die Objecte des Bewußtseins widerstandslos in unser subjectives Leben ein, um dieses zu erweitern und zu verallgemeinern, so ist das Lustgefühl allerdings Ausdruck für das bestehende harmonische Verhältniß zwischen den beiden Seiten des Bewußtseins und damit zugleich zwischen uns und der Außenwelt. Sperren sich dagegen die Objecte gegen die Aufnahme in das Bewußtsein, bleiben sie auf Grund ihres differenten Charakters fremd und unverstanden in demselben stehen, so entsteht eine Differenz zwischen dem objectiven und subjectiven Bewußtsein, sofern die erstrebte Harmonie zwischen Object und Subject nicht erreicht wird, und wir finden uns mit Unlust bestimmt. Es ist also die erreichte oder verfehlte Harmonie zwischen uns und der Welt, welche unser Gefühlsleben in den Wechsel von Lust und Unlust hineinzieht. Wie das Leben des Einzelnen in jener unbewußten allgemeinen Einheit der Dinge gründet und aus ihr vermöge des Bewußtseins sich erst loswindet, so bleibt es seiner Abkunft treu, indem es auch auf der Stufe des Bewußtseins über alle Gegensätze hinaus nach Harmonie und Einheit mit dem Weltganzen strebt.[2])

Zwischen den Aeußerungen des von den einzelnen sinnlichen Affektionen beherrschten subjectiven Bewußtseins und dieser Stufe,

---

[1]) Hierzu vgl. Psychol. S. 182—211. 460. 522. 546. Die Unterscheidung der geselligen und ästhetischen Gefühle ist übrigens bereits in den Reden erkennbar. Neuere Ausgaben S. 75—97.

[2]) Psychol. S. 81—97. 113. 182 ff.

auf der sich der Einzelne als Glied der Menschheit der Natur gegenüberstellt und alle einzelnen Affektionen nach Maßgabe dieser Erweiterung des Bewußtseins fühlt, sollen nun alle Lebensäußerungen desselben liegen, außer den religiösen. Diesen letzteren werden wir also auf der subjectiven Seite der demnächst zu betrachtenden höchsten Entwickelungsstufe des Selbstbewußtseins begegnen.[1])

Auf dieser obersten Entwickelungsstufe enthüllt sich erst das eigentliche Wesen des Bewußtseins: die freie, von innen ausgehende Thätigkeit, vermöge welcher wir die innere Lebenseinheit als ordnendes und zwecksetzendes Princip in die gesammte Welt einführen und in uns selbst als unendliche Einheit alles Seins erleben. Freilich bleibt auch jetzt die Thätigkeit des Ich ebenso bedingt durch die Affektionen der Außenwelt wie die unendliche Erweiterung der inneren Lebenseinheit durch die fortwährende Umsetzung des Selbstbewußtseins in Gattungs- und Naturbewußtsein oder mit einem Worte, Weltbewußtsein vermittelt wird. Aber während auf der vorigen Stufe die Initiative gewissermaßen im Außeruns lag, hat sich nunmehr das Ich die Leitung des Weltprocesses als sein ureignes Recht angeeignet. Und das auf Grund seines Wesens, der einheitsetzenden Thätigkeit. Den todten Einheiten tritt es nun als die lebendige Einheit gegenüber, welche selbstthätig in den Weltproceß eingreift, und wenn möglich auch das Todte in Leben verwandelt. Demgemäß ordnen sich jetzt den aufnehmenden die *ausströmenden Thätigkeiten* über.[2])

Freilich dürfen wir auch hier nur von *vorwiegend* ausströmenden Thätigkeiten sprechen. Denn es soll nicht geleugnet werden, daß wir uns auch auf dieser höchsten Entwickelungsstufe noch aufnehmend verhalten. Dagegen wird allerdings behauptet, daß die Ordnung unserer Beziehungen zur Außenwelt nun gewissermaßen in unsere Hand übergegangen ist. Indessen darf auch die Activität des Ich nicht ohne Receptivität gedacht werden; eine Verwahrung, der Schleiermacher dadurch weiteren Ausdruck gibt, daß er unter dem generellen Charakter der ausströmenden Thätigkeit als Species das

---

[1]) Psychol. S. 195.

[2]) Psychol. S. 61 f. 80. 216 f.

abbildliche und das vorbildliche Denken auf der objectiven Seite des Bewußtseins unterscheidet.

Das abbildliche (oder wissenschaftliche) Denken erscheint freilich in seinen Anfängen schon auf der vorigen Stufe und paßt jedenfalls der Bezeichnung nach schlecht genug unter die obige Kategorie. Doch ergibt sich ein Fortschritt über das überwiegend receptive Denken mit der Erwägung, daß die organische Funktion nunmehr durch die intellektuelle, die eigenste Initiative des Ich repräsentirende Funktion geleitet wird. Handelte es sich nämlich dort einfach nur um die Sammlung der in Begriffe und Sätze übertragenen Objectsbilder, so im abbildlichen Denken um „ein direktes Losgehen auf die Dinge". Während der Gegensatz von Begriff und Gegenstand, von Denken und Sein für das gemeine Denken unüberwindlich ist, wird das wissenschaftliche Denken von der Tendenz beherrscht eine Einheit von Object und Subject im Wissen herzustellen. Es ist eben „Wissenwollen" und erreicht seinen Zweck nur in der Behauptung der Identität der Denk- und Seinsformen. Diese Tendenz, mit welcher die Richtung auf allgemeine Uebereinstimmung der Wissenden verbunden ist, erklärt sich aber nur aus dem eigensten, Sein und Bewußtsein zur unmittelbaren Lebenseinheit verbindenden Wesen des Ich. Ist nun das wissenschaftliche Denken in diesem Sinne vorwiegend „ausströmend", obwohl es durch die Sinnlichkeit vermittelt wird, welche die Affektionen der Außenwelt recipirt, so stellt es im Vergleich mit dem vorbildlichen Zweckdenken, dem wirksamen Denken oder Handeln doch nur die receptive Seite der ausströmenden Thätigkeiten dar. Denn auch bei ihm ist die Aufnahme der zu erkennenden Objecte Bedingung ihrer vollständigen Erkenntniß; dagegen handelt es sich bei dem wirksamen Denken um bestimmte Veränderungen, welche dasselbe durch Realisirung seiner Zweckbegriffe im äußeren Sein vornimmt.

Das wissenschaftliche Denken beherrscht demnach der universelle Zweck die Identität des gesammten Vernunftinhalts mit der Totalität alles Daseins zu bewähren. In dieser Rücksicht lehrt Schleiermacher: „das gewußte Wollen", welches sich aus der „inneren Lebendigkeit", d. h. der Fähigkeit des Ich Zweckursache zu werden, entwickele, sei ein „Sichheften-an-einen-Gegenstand." Im Wis-

sen und Handeln ist nun freilich das Denken in gleicher Weise, aber im letzteren erprobt sich doch seine causale Aktivität am stärksten. Das Denken auf seiner höchsten Entwickelungsstufe ist immer beides, sowohl „Wissenschaft-werden-wollen", wie „künstlerisch-produciren-wollen." Beide Richtungen ergänzen sich, „die eine, welche rein objectiv auf das Verhältniß der Intelligenz zu dem Sein an sich gerichtet ist, die andere, in welcher sich die Intelligenz als Einzelwesen auf eine eigenthümliche Weise produktiv manifestirt."[1]) Andernorts unterscheidet die Psychologie drei Formen der Spontaneität: 1) den Selbsterhaltungstrieb oder das Seinwollen, 2) das Besitzergreifen, 3) die Selbstmanifestation. Da nun das Besitzergreifen der äußeren Natur immer nur Mittel zum Zweck sei, so bleiben eigentlich nur die beiden Funktionen: das Erkennen und die Kunstthätigkeit. Die Vollendung aller Activität aber wäre „das vollständige Sein und Wirkenwollen des Geistes" auf Grund „vollständiger Selbstmanifestation und vollständigen Gebildetseins der Welt für die Vernunft."[2])

Mit diesen aphoristischen Erklärungen Schleiermachers scheint es nun im Widerspruche zu stehen, wenn er aus dem Gegensatze des Individuellen und Universellen, in welchem sich das Bewußtsein auch auf dieser Stufe bewegt, zwei andere Reihen differenter Thätigkeit ableitet: das darstellende und das wirksame Handeln. In dem ersteren soll sich nämlich vorwiegend die Individualität als solche zum Ausdruck bringen, in dem anderen die Individualität, wie sie bestimmt ist durch die Gemeinschaft. Indessen löst sich dieser Widerspruch, wenn man bedenkt, daß Schleiermacher das wissenschaftliche Denken gelegentlich nach Analogie der künstlerischen Selbstmanifestation versteht, wie es in der Dialektik geschieht, wo die Philosophie als Kunstlehre bezeichnet wird, oder in der Ethik, wo das wissenschaftliche Denken auf die ethische Produktivität zurückgeführt wird. Immerhin ruft das Schwanken zwischen diesen verschiedenen Bezeichnungen den Eindruck des Unfertigen hervor, wie denn auch die ganze Psychologie Schleiermachers nur in ihren Grundzügen ein klares und einheitliches Ganze darstellt.[3])

---

[1]) Psychol. S. 159. 168. 218—220.

[2]) S. 229. 243. 263.

[3]) Daß Schleiermacher, wie aus seinem architektonischen Verfahren

Es ist zu beachten, daß wir die beschriebenen Thätigkeiten überall nur „unter der Form der Anerkennung der Identität des Lebens" vollziehen. Insbesondere erklären sich alle Differenzen in der Wissenschaft daraus, daß die Allen gemeinsame Vernunft noch nicht zur vollen Herrschaft gekommen ist. Es ist daher sittliches Postulat für den ganzen Umfang des vorbildlichen und abbildlichen Denkens, daß die individuellen Gegensätze als solche durch das Gattungsbewußtsein ausgeglichen und daß auch der universelle Gegensatz zwischen diesem und dem Naturbewußtsein nicht zu einem absoluten gesteigert werde. Bürgt doch die Einheit des Ich in der Doppelseitigkeit der organischen und intellektuellen Funktion dafür, daß diese im Verlauf der Entwickelung des Bewußtseins zum Weltgegensatze von Vernunft und Natur erweiterte Differenz auch durch eine allgemeine Einheit des Daseins zusammengehalten werde! Demgemäß muß der wissenschaftliche wie sittliche Proceß von dem Glauben an die Einheit alles Daseins getragen sein, wenn anders die Grundtendenz des Bewußtseins auf Herstellung einer allgemeinen Weltharmonie zum Ziele kommen soll.[1])

Indessen bleibt diese Tendenz auf Seiten des objectiven Bewußtseins ohne völlige Befriedigung. Wissenschaft und künstlerisches Handeln, wie immer auf der Voraussetzung der Einheit alles Lebens beruhend, bewegen sich doch thatsächlich in dem für sie unüberwindlichen Gegensatze von Vernunft und Natur. Dagegen soll diese Richtung auf der subjectiven Seite des Bewußtseins ihr Ziel erreichen, womit der stehen gebliebene Mangel auf der objectiven Seite ergänzt würde. Im unmittelbaren Bewußtsein auf seiner höchsten Entwickelungsstufe vollzieht sich nämlich, nur in unendlich erweiterter Gestalt und geläutert durch den beschriebenen Entwicke-

---

erhellt, auch in der Wissenschaft einen Kunstzweck verfolgte, scheint eine Bemerkung, welche Rudolph Haym bei Gelegenheit der Besprechung des Dilthey'schen Werkes in den preuß. Jahrbüchern gemacht hat, zu rechtfertigen. H. gibt nämlich dort der Meinung Ausdruck, daß Schl. überhaupt mehr ein künstlerischer wie ein wissenschaftlicher Charakter war, eine Meinung, welcher H. andernorts nicht treugeblieben ist. Vgl. die romantische Schule, S. 391 ff.

[1]) Psychol. S. 227–236. 243. 263 f.

lungsproceß, jene völlige oder absolute Einheit von Sein und Bewußtsein, von Object und Subject, von Vernunft und Natur, der wir in chaotischer und bewußtloser Form am Anfange der Entwickelung begegnet sind. Dem zum Weltbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein wird es vorbehalten jene unendliche Einheit alles Daseins, welche wir weder im Gedanken noch im Handeln erreichen, im unmittelbaren bewußten Gefühle zu erleben. Diese höchste Entwickelungsstufe des subjectiven Bewußtseins nennt Schleiermacher die religiöse. Wir werden sie später eingehend darzustellen haben. Hier galt es nur ihre genetische Entwickelung im Zusammenhange des geistigen Lebens psychologisch nachzuweisen. Zu ihrer vorläufigen Charakterisirung gebe ich daher nur eine an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassende Erklärung der Psychologie: „in dem religiösen Gefühl ist ein Zusammenfassen des Naturgefühls und des geselligen Gefühls, aus denen es sich entwickelt, und wenn wir die natürliche Richtung, die darin liegt, bezeichnen sollen, so ist es die auf Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist und dem Sein, wie es im Bewußtsein gegeben ist, aber eine Aufhebung rein auf der subjectiven Seite des Bewußtseins.“ [1])

Bevor ich nun zur Erörterung der psychologischen Grundbegriffe übergehe, fasse ich den für das Verständniß des ganzen Systems entscheidenden Ertrag der psychologischen Analyse und Entwickelung des Bewußtseins kurz zusammen.

1. Stadium: Das in dem Wechsel von Affektion und Reaktion zu sich selbst kommende Bewußtsein entreißt uns der unbewußten Verflechtung in die für uns noch chaotische und unterschiedlose allgemeine Einheit des Daseins und stellt uns als besonderes einzelnes Dasein anderem besonderen einzelnen Dasein gegenüber. In der Wechselwirkung mit der Außenwelt ausschließlich receptiv, gewinnen wir nur eine unbestimmte Anschauung von Objecten und ein unbestimmtes Gefühl von unserer individuellen Selbständigkeit.

2. Stadium: Mit der gesteigerten Thätigkeit des Bewußtseins wie sie im Sprechen und Denken hervortritt, scheiden wir an

---

[1]) Psychol. S. 212. Vgl. ferner ebendaselbst S. 170. 180 f.

uns selbst die organische und intellektuelle Seite und außer uns das nichtdenkende Sein von dem Denkenden. Im Gegensatze zur Natur erweitert sich unser persönliches Bewußtsein zum Gattungsbewußtsein, welches übrigens in den ästhetischen Gefühlen auch die relative Einheit mit der Natur behauptet.

3. Stadium: Der menschliche Geist erkennt sich als das thätige, einheitsetzende, ordnende Princip in der Welt. Indem er aus eigener Initiative auf die Natur seine Thätigkeit richtet, um sie zu erkennen und sich in ihr darzustellen, bewährt er die überall vorausgesetzte universelle Einheit von Vernunft und Natur. Dabei kommt das Individuum immer vorwiegend als Repräsentant der Gattung und diese als Trägerin der aktiven in ihr zum Bewußtsein gekommenen Vernunft in Betracht. Während nun aber das objective Denken in seinen beiden Formen, als abbildliches und vorbildliches sich in dem für es unüberwindlichen Gegensatze zur Natur bewegt, findet seine Tendenz auf Herstellung einer allgemeinen Vernunft und Natur verschmelzenden Welteinheit auf der subjectiven Seite ihre Befriedigung, indem das zum Weltbewußtsein erweiterte persönliche Bewußtsein deren unendliche Einheit nun ebenso lebendig und gewiß fühlt, wie es früher der begrenzten Einheit von Leib und Seele in sich unmittelbar gewiß wurde.

Erinnern wir uns endlich, daß dem geschilderten psychischen Processe das chaotische Durcheinander und Ineinander von Einzelnem und Allgemeinem, von Sein und Bewußtsein als Ausgangspunkt vorangestellt wurde, so ergibt sich als zweifelloses Resultat desselben auf der objectiven Seite die Klarstellung und Verallgemeinerung des individuellen Gegensatzes von Leib und Seele in dem kosmischen von Vernunft und Natur, auf der subjec iven die davon abhängige Erweiterung der persönlichen Lebenseinheit zu dem unmittelbaren Bewußtsein einer allgemeinen und absoluten Einheit alles Seins, ein psychischer Vorgang der übrigens unsere Individualität und Persönlichkeit nicht aufheben soll.[1])

---

[1]) Eine den Gegensatz von Vernunft und Natur verworren in sich tragende mystische „Affektion durch das Ganze", welche im Unterschiede von den einzelnen sinnlichen Affektionen vermittelst des sog. „allgemeinen Hautsinns" erfolgen soll, erkennt übrigens Schleiermacher schon auf der frühesten

3. Die Funktionen des Bewußtseins in ihrer Beziehung zum Ich und Nichtich.

Der gegebene Ueberblick über die Entwickelung des Bewußtseins wird uns die Erklärung seiner besonderen Funktionen in ihrem Verhältniß zum Ich und Nichtich erleichtern.

Wie das individuelle Leben entstehe, darüber hatte die Psychologie keine Auskunft. Dagegen war es ihre zweifellos richtige Meinung, daß es nur im Gegensatze zur Außenwelt zum Bewußtsein komme. Der Verlauf seiner Entwickelung hat sodann ergeben, daß das Individuum mit der einen Seite der Außenwelt, mit der anderen einer es selbst überragenden Innenwelt angehöre. Dieser Umstand findet seinen Ausdruck in dem Gegensatze der organischen und intellektuellen Funktion. Da ferner alle Thätigkeit in der Form der Wechselwirknng verläuft, so trägt dieselbe immer einen zwiefachen Charakter an sich: entweder den der Spontaneität oder den der Receptivität. Es ist nun richtig, daß dieser Doppelgegensatz immer ineinandergreift und nicht absolut zu trennen ist, aber man geht zu weit, wenn man den ersten mit Sigwart auf den zweiten reducirt. Vielmehr haben wir uns überzeugt, wie bei dem activen oder passiven Verhalten des Ich jedesmal seine beiden Funktionen, die organische und intellektuelle nur in verschiedenem Maße betheiligt sind. Herrscht bei dem receptiven Verhalten des Ich die organische Funktion vor, so bei dem spontanen die intellektuelle. Aber diese Funktionen und Verhaltungsweisen fallen nicht schlechthin zusammen. Der Gegensatz des Receptiven und Spontanen ist nämlich ebenso Voraussetzung der Scheidung einer intellektuellen nnd organischen Funktion, wie der von Ich und Nichtich Voraussetzung der Scheidung von Leib und Seele am Ich selbst ist. Der letztere Gegensatz bemißt sich also zunächst nach dem unser Ich constituirenden Gegensatze von Leib und Seele und erst in zweiter Linie nach unserem Verhalten gegenüber der

---

Entwickelungsstufe als das „eigentlich Menschliche". Psychol. S. 89. — Vgl. auch christl. Glaube § 5, 1.

Außenwelt. Denn er findet seine Einheit in dem Bewußtsein, wie es sich als die Einheit unserer geistig-sinnlichen Existenz darstellt. Organische und intellektuelle Funktion sind beide Denken oder Bewußtsein, das Einemal mit dem Vorwiegen des sinnlichen, das Andere-mal des geistigen Faktors, deren Vereinigung unser Ich constituirt. Wie wir nun immer mit unserem ganzen Sein in Aktion treten, so ist auch sowohl bei dem receptiven wie spontanen Verhalten des Ich gegenüber dem Nichtich jedesmal die organische und die intellektuelle Funktion thätig. Obwohl Einheit des Intellektuellen und Organischen, tritt das Ich doch nur in der Weise in Action, daß entweder der eine oder der andere sein Leben mitconstituirende Faktor das Uebergewicht gewinnt, daher der relative Gegensatz der organischen und intellektuellen Funktion. Da nun aber Thätigkeit überhaupt nur in Form der Wechselwirkung denkbar ist, und das Ich sowohl seine Selbständigkeit wie seine Doppelseitigkeit, wie nachgewiesen, nur im Contakte mit der Außenwelt sich erhält, so ist sein Verhalten zugleich dadurch bestimmt, daß die Initiative bald auf seiner, bald auf Seiten der Außenwelt liegt; daher der relative Gegensatz der aufnehmenden und ausströmenden Thätigkeiten. Wie nun in jeder Funktion bis zu einem gewissen Grade auch die andere mitgesetzt ist, weil eben immer das ganze Ich in Thätigkeit tritt, so fehlt den aufnehmenden Thätigkeiten das spontane und den ausströmenden das receptive Moment nicht, ebenso wie der organischen das intellektuelle und der intellektuellen Funktion das organische Moment nicht abgeht. Insofern allerdings fällt dieser Doppelgegensatz zusammen, als die intellektuelle Funktion zugleich *vorwiegend* in Form der Spontaneität verläuft, während die organische Funktion, welche die Eindrücke der Außenwelt recipirt, obwohl nicht ohne Spontaneität, doch im Vergleiche mit jener *vorwiegend* in Form der Receptivität verläuft. Indessen braucht nur daran erinnert zu werden, daß Schleiermacher in dem unmittelbaren Erkennen oder Fühlen, welches im Vergleiche zu dem objektiven Denken durchaus receptiven, ja passiven Charakter an sich trägt, doch eine rein geistige und also durch die intellektuelle Funktion vollzogene Thätigkeit erkennt, während auch die organische Funktion in der Reception der Sinneseindrücke durchaus nicht des aktiven

Moments baar ist. Die Unklarheit der Sachlage erklärt sich aber daraus, daß Schleiermacher die Selbständigkeit des Ich nicht ausreichend dadurch gewahrt hat, daß er den Gegensatz von Leib und Seele nach seiner immanenten und naturhaften Wirklichkeit betonte. Denn der Versuch, den er hierzu macht, indem er das Ich als individuelle Einheit von Geistigem und Sinnlichem definirt, scheitert an der vagen Erklärung des Geistigen als „reiner Einheit" und des Physischen als „bloßer Mannichfaltigkeit", welch' letztere sich dann in der Verbindung mit der Einheit des Geistes zu geordneter Vielheit gestalte. In dieser Richtung wird gelehrt, daß in der intellektuellen Funktion in der Form von Einheit und Vielheit dasselbe sei, was in der organischen in der Form unbestimmter Mannichfaltigkeit liege. Sowie aber die Einheit nur in der Vielheit und umgekehrt diese nur in jener existirt, so hat auch die Trennung der organischen und intellektuellen Funktion nur relativen Werth, wie sich im Verlaufe der Bewußtseinsentwickelung bereits ergeben hat.[1])

Jedenfalls will Schleiermacher die beiden Glieder des Doppelgegensatzes auseinanderhalten. Wie der Gegensatz des activen und passiven Verhaltens auf den von Ich und Nichtich zurückgeht, so der von intellektueller und organischer Thätigkeit auf den dem Ich immanenten von Leib und Seele. So wenig es nun „reinen" Leib gibt oder „reine" Seele, sowenig „rein intellekuelle und „rein organische" Thätigkeit; und so wenig es „reines" Ich und „reines" Nichtich gibt, so wenig „blos" receptives oder „blos" spontanes Verhalten des Ich gegenüber dem Nichtich. Vielmehr so wie erst durch die Verbindung des Organischen und Intellek.uellen im Ich wirkliche Thätigkeit entweder mit dem Uebergewicht des einen oder anderen Faktors entsteht, so entsteht erst durch das Verflochtensein des Ich

---

[1]) Psychol. S. 43. — Wenn Vorländer (Schleiermachers Sittenlehre, Marburg 1851, S. 122—126) mit Recht Schleiermacher vorwirft, er sei sowenig über den psychologischen Dualismus von Intellektuellem und Organischem, wie über den metaphysischen von Gott und Welt hinausgekommen, so ist es ebenso richtig, daß er hier wie dort von der Tendenz auf den Monismus beherrscht wird, eine Tendenz, an deren Durchführung ihn übrigens seine kritische Besonnenheit gehindert hat.

in die Totalität aller Dinge und durch die Wechselwirkung derselben wirkliches kosmisches Leben, in dem sich dann der Einzelne entweder vorwiegend receptiv oder vorwiegend activ verhält. Absolute Gegensätze bestehen aber hier so wenig, daß ohne diese in der Einheit des Ich begründete Doppelseitigkeit mit dem Ueberwiegen bald des einen bald des anderen Gliedes überhaupt keine wirkliche Thätigkeit und kein wirkliches Leben denkbar sind.[1])

Im engsten Zusammenhange hiermit steht folgende Erwägung. Es ist, wie bereits angedeutet, nicht genau richtig, wenn man behauptet, Schleiermacher definire den Geist einfach als Thätigkeit. Zur wirklichen Thätigkeit kommt der Geist jedenfalls erst durch die Verbindung mit dem Physischen. Zur „Funktion" wird der Intellekt erst im Kontakte mit der Organisation, ebenso wie das Organische erst durch die Verbindung mit dem Geistigen „funktioniren" kann. Das „Einheit setzende" ist dann allerdings der Geist, dem freilich erst die materielle Mannichfaltigkeit Veranlassung gibt, sich selbst zu realisiren, wodurch sie zugleich selbst auf die Potenz eines thätigen Princips erhoben wird. Erst im Zusammentreffen der äußeren Mannichfaltigkeit mit der inneren Einheit entwickelt sich also die einheitsetzende Thätigkeit, durch die wir die Welt erkennen und ordnen. In dieser Richtung hebt die Psychologie den Begriff des Lebens hervor, das eben in der Verbindung des Geistigen und Physischen besteht und in der Wechselwirkung seiner mannichfachen Bildungen in den einen durch das Uebergewicht des Geistigen bewußtes Leben wird und in den anderen vermöge des Uebergewichtes des Materiellen unbewußtes Leben bleibt. Der Dualismus von Geist d. h. dem aus der Vielheit unerklärlichen Principe der Einheit, und Materie d. h. dem aus der Einheit unerklärlichen Principe der Mannichfaltigkeit wird nach Schleiermacher überwunden durch die Einheit des Lebens oder, wie es in der Dialektik gleichbedeutend heißt, des Seins. Im Leben, im wirklichen Sein sind die beiden dem abstracten Denken unvereinbaren Größen jedenfalls unmittelbar eins. Das menschliche Leben charakterisirt sich

---

[1]) Vgl. z. d. Ganzen bes. Psychol. S. 31—33. 43. 63—65. Dial. S. 73. 74. Ethik (T.) S. 90 f. Glaubensl. I, § 4, 1.

nun dadurch, daß sich jene die gesammte Welt constituirende Verbindung des Geistigen und Materiellen, in der Weise in ihm zeigt, daß der Geist das Uebergewicht hat oder in ihm zum Bewußtsein kommt. Aus dieser Verbindung resultirt also auch nur ein sogen. Vermögen: das Bewußtsein, und nur eine Thätigkeit: das Denken. Schleiermacher lehnt es entschieden ab, von verschiedenen Vermögen oder auch Thätigkeiten des Geistes zu sprechen. Die von ihm überall betonte Einheit des Lebens von dem alle Thätigkeiten ausgehen und das in allen seinen Thätigkeiten ganz ist, verbietet es durchaus unvereinbare Gegensätze ihm immanent zu denken. Nur in der Wechselwirkung mit dem Nichtich nimmt die eine Denkthätigkeit verschiedene Formen an, je nachdem sie sich mehr auf die Innen- oder die Außenwelt bezieht, je nachdem der innere Impuls oder der äußere Reiz den Anstoß zu einer bestimmten Thätigkeit gibt. Es ist also falsch, wenn man Denken, Wollen und Fühlen als drei verschiedene Vermögen oder Thätigkeiten des Ich versteht; alle drei, das Fühlen nicht ausgenommen, sind nur Modifikationen der einen Denkthätigkeit oder des Bewußtseins. Im Contakte mit der Außenwelt erscheint allerdings das Bewußtsein in zwei Hauptrichtungen: als subjectives und als objectives Bewußtsein, oder als Erkennen und als Fühlen. Und diese Modifikationen der einen Denkthätigkeit haben wir nun des Näheren zu betrachten.[1])

Der durch die Stellung des Ich zur Außenwelt bedingte spontane oder receptive Charakter des objectiven Bewußtseins zerlegt dasselbe wieder in zwei Richtungen. Wir unterscheiden das eigentliche Denken oder Erkennen und das Wollen oder Handeln. Beide Formen des Bewußtseins sind als Denken genau dasselbe. Aber in beiden Formen verhält sich das Ich verschieden zu der Außenwelt. Dem Denken als Erkennen geht das Sein voran, dem Denken als Wollen folgt es nach. Das Wissen hat das Sein als

---

[1]) Vgl. Psychol. S. 60 f. Uebrigens bedient sich Schleiermacher trotz der Verwahrungen der Psychologie des Ausdrucks Vermögen im gewöhnlichen Sinne z. B. Dial. S. 147. Es ist aber von Wichtigkeit sich zu überzeugen, daß er wirklich nur ein Vermögen und nur eine Thätigkeit im Grunde kennt: das Bewußtsein oder Denken.

Object, das Wollen hat es als Zweck des Denkens. Im wissenschaftlichen Denken wollen wir die Welt erkennen, im Zweckdenken wollen wir sie umgestalten. Als Erkennen-wollen bildet das Denken eine Seite unserer sittlichen Thätigkeit; das Handeln-wollen aber würde zum blinden Naturtriebe herabsinken, wäre es nicht zugleich „gewußtes Wollen" oder Zweckdenken. Beide Funktionen des Erkenntnißvermögens sind also an sich genau derselbe Prozeß, nämlich Denkthätigkeit, „Wiederholung des ursprünglichen Actes des Bewußtseins", einheitliche Combination und Ordnung der Dinge. Aber in der Wechselwirkung mit dem äußeren Sein verhält sich die „Ichthätigkeit" bald vorwiegend spontan, bald vorwiegend receptiv. Daher die Differenz. „Im Wissen und Wollen ist eine Beziehung zwischen Denken und Sein; im Wissen ist das Sein die active, im Wollen die passive Seite, im Wissen das Denken die passive, das Wollen die active Seite." Wissen und Wollen verhalten sich also zum Denken wie die Species zur Gattung; sie bezeichnen beide ein Causalitätsverhältniß zwischen Ich und Nichtich, nur daß die Initiative das Einemal vorwiegend im Ich liegt, das Andremal im Nichtich.[1]).

In dem Wechsel dieser beiden Formen oder Funktionen des Denkens besteht nun eigentlich das ganze Leben des Ich soweit es in die Erscheinung tritt und in der Wechselwirkung mit der Außenwelt verläuft. Denn das productive „Darstellen des innern Lebens", dem wir demnächst begegnen werden, ist nicht durch einen anderen als den in ihm selbst gelegenen Zweck beherrscht. Dabei muß bemerkt werden, daß bei dem Wissen immer auch auf sein Hervortreten in der Sprache reflectirt wird. Nun ist bereits ausgeführt worden, daß beide Funktionen immer ineinandergreifen. Niemals sind

---

[1]) Psychol. S. 170. 220. Dial. S. 147 ff. 429. 517—519. — Schleiermacher stimmt also mit Spinoza in der Identifikation von Wissen und Wollen überein, unterscheidet sich aber wesentlich von diesem durch die Charakterisirung des Wollens als auf der relativen Selbständigkeit des Ich beruhenden Zweckdenkens. Dies gegen Sigwart a. a. O. S. 838 und Thilo, Wissenschaftlichkeit d. modernen speculat. Theol. S. 61. — Vgl. auch den Gegensatz von bildender und erkennender Funktion in der Ethik (T.) S. 72 ff. und 88 ff.

wir blos Wollen oder blos Wissen. Nur daß bald das mehr receptive Wissen, bald das mehr spontane Wollen in den Vorgrund tritt. Alle bewußte Thätigkeit realisirt sich ja nur in Form der Wechselwirkung mit der Welt. Die vollständigste Receptivität darf daher in dem ganzen Umfange des menschlichen Lebens nie als absolute Passivität und die vollständigste Activität nie in Form der absoluten Freiheit oder Productivität gedacht werden.[1])

Aber in dem Wechsel von Wissen und Wollen geht das Leben nicht auf. Wir sind Subject dieser Funktionen und bleiben uns im Verkehr mit der Außenwelt dessen sehr wohl bewußt, daß wir selbst etwas sind, ein eigenes individuelles Dasein, welches in der Wechselwirkung mit der Welt sowohl gehemmt wie gefördert, sowohl beschränkt wie bereichert und erweitert wird. Das ist also das Selbstbewußtsein, welches ebensowohl objectives wie subjectives, reflectirtes wie unmittelbares sein kann und in den „Ruhepunkten" des thätigen Lebens, in welchen sich der Mensch, wie man sagt, auf sich selbst zu besinnen pflegt, deutlich genug hervortritt, übrigens aber in seinen beiden Formen unser gesammtes Leben als Ausdruck seiner Einheit und Selbständigkeit begleitet.

Indessen ergreift das Bewußtsein unser „Selbst" immer nur wie es in Wechselwirkung mit der Welt steht, da es eben schlechterdings keinen Moment geben kann, in dem wir nur „Ich" wären. Während nun aber das objective Bewußtsein, wo es sich auf unser Ich, unsere innerste Lebenseinheit richtet, immer nur auf eine Abstraction hinausläuft und überdies den Gegensatz von Subject und Object in uns selbst hineinträgt, da wir den Ichgedanken nicht vollziehen können ohne zugleich Subject und Object desselben zu sein, werden wir im subjectiven Selbstbewußtsein, oder im unmittelbaren Denken, oder im Fühlen unserer selbst habhaft, jedoch gleichfalls nur so wie wir uns jeweilig unter den Affektionen der Außenwelt befinden. In dieser Richtung lehrt die Aesthetik (S. 68): „Das Denken des Ich und selbst des bestimmten Ich, wenn ich mich als dieses Einzelwesen denke, bleibt immer dasselbe als der Ausdruck der Beharrlichkeit desselben Lebens in der Verschiedenheit seiner

---

[1]) Vgl. Schaller, Vorles. üb. Schlr. S. 154 f.

Momente ; das unmittelbare Selbstbewußtsein ist die Verschiedenheit der Momente selbst, die einem bewußt sein muß, da ja das ganze Leben nichts ist als ein sich entwickelndes Bewußtsein." Reines Selbstbewußtsein ist also undenkbar, sowohl in der objectiven wie subjectiven Form, denn „es gibt gar nichts was in unserem geistigen Leben vorkommt, wo wir nicht immer zurückgeführt würden auf den Zusammenhang des Geistes in der Erscheinung des einzelnen Lebens mit der materiellen Welt."[1])

Dieses vorausgeschickt, gehen wir nunmehr zur Betrachtung des unmittelbaren Denkens oder Fühlens über.

Das unmittelbare Bewußtsein ist also ebensogut eine Bethätigung des einzigen geistigeu Vermögens, welches Schleiermacher kennt, wie das objective, nur daß es statt auf die Außenwelt auf das Innere des Menschen ausschließlich sich bezieht. Das Gefühl ist Erkennen, es ist so gut wie das eigentliche Denken „Ausdruck der Vernunft in der Natur." Die Ethik bezeichnet das Gefühl einfach als individuelles „Erkennen", und die Glaubenslehre schließt von ihm ausdrücklich alle unbewußten Zustände aus. Es ist absolut falsch, wenn man das Gefühl als eine von dem Denken specifisch verschiedene geistige Bewegung, als ein eigenes Vermögen oder Organ des Geistes bezeichnet hat. Wenigstens entspricht dies nicht dem Sinne Schleiermachers.[2])

Nun unterscheidet sich aber das Fühlen von dem objectiven Denken durch den Charakter der Unmittelbarkeit. Der Gegensatz von Subject und Object, auf dem das letztere beruht, hört im unmittelbaren Erkennen auf. Was wir fühlen, fühlen wir als Beschaffenheit oder Bestandtheil unseres Lebens. Wir fühlen nie das afficirende Object, sondern immer nur uns als von den Objecten afficirt. Das Gefühl ist also unreflectirtes Sich-selbst-haben-und-erfahren; in ihm erkennen wir unser eigenstes innerstes Leben; es ist der unmittelbarste Vollzug der unser Wesen constituirenden Denkthätigkeit. Dieses Erkennen deckt sich mit seinem Objecte und ist

---

[1]) Aesthet. S. 101.

[2]) Ethik (T.) S. 59. 112 ff. Glaubensl. I; 3, 2. Psychol. S. 164. Aesthetik S. 68 ff.

absolut irrthumslos, weil immer nur Ausdruck eines Zustandes. Das Gefühl ist demnach „reines Insichbleiben" des Subjects und im Vergleich mit dem nach Außen gerichteten objectiven Denken „reine Passivität". Es wird nicht in dem Subjecte bewirkt, „es kommt nur in ihm zu Stande".[1])

Soviel zunächst über die Form des Gefühls. Fragen wir nun auch nach seinem Inhalte, nach seiner „Bestimmtheit." Jedenfalls fühlen wir uns selbst; aber wir selbst existiren, wie bemerkt, nur in der Wechselwirkung mit der Außenwelt und unter deren mannichfachen Einflüssen. Ein reines Selbstgefühl gibt es also so wenig wie ein reines Selbstdenken. So wie wir immer irgendwie auch von außen bestimmt sind, so gibt es auch nur bestimmtes Gefühl oder Selbstbewußtsein. Der Wechsel der Affektionen spiegelt sich ab in dem Wechsel unserer Empfindungen. Alles Gefühl ist ja „Resultat der äußeren Einwirkungen auf die Einheit des inneren Princips". Auch im Gefühl haben wir „das Andere", aber freilich nicht „als Anderes", sondern als unseren Zustand, denn „das reinste Gefühl ist das vollkommenste Vergessen des einwirkenden Gegenstandes." Aber die Gegenstände wirken doch auf uns, und daraus allein erklärt es sich, daß wir verschiedene Gefühle haben und daß unsere Gefühlszustände wechseln. Dieser Wechsel und das Verhältniß der Objecte zu unserer Subjectivität drücken sich aber aus in den Lust- und Unlustgefühlen. Je nachdem nämlich ein Gegenstand oder genauer ein Eindruck sich leichter oder schwerer unserem inneren Leben einverleibt, je nachdem die Objecte bei dem Eintreten in unser Selbstbewußtsein unser Leben hemmen oder fördern, erweitern oder beschränken, fühlen wir uns mit Lust oder Unlust bestimmt. Damit läßt sich sehr wohl vereinigen, was

---

[1]) Psychol. S. 93. 165. 427 f. Eth. (T.) S. 51. Dial. S. 429. Glbnsl. I; 3, 3. — Wenn die Dialektik drei Formen des Denkens unterscheidet, nämlich das Denken mit überwiegender Vernunft- und dasjenige mit überwiegender organischer Thätigkeit und endlich das Denken mit dem Gleichgewicht beider, das Anschauen, so meint sie mit letzterem ebenfalls nur die aktive Seite des unmittelbaren Erkennens oder Fühlens. S. 61 u. 73. — Vgl. S. 38 unten. Daß Jacobis „Vernunftgefühl" auf diese Definition eingewirkt hat, läßt sich schwerlich beweisen.

die Ethik lehrt, daß nämlich jede Gefühlserregung Ausdruck dafür sei, was die Vernunft in uns wirkt oder nicht wirkt durch die mit ihr geeinigte Natur. Denn das Wesen der Vernunft ist die Einheit, und die Herstellung einer völligen Harmonie zwischen uns und den Objecten ist es, die wir im Gefühl angenehm empfinden. Der Wechsel von Lust und Unlust bemißt sich also lediglich nach der erreichten oder verfehlten Harmonie zwischen dem objectiven und subjectiven Bewußtsein.[1])

Indessen darf auch im unmittelbaren Bewußtsein eine mehr sinnlich-objective und eine mehr geistig-subjective Seite, es muß das vorwiegend individuelle von dem universellen Gefühle unterschieden werden.

Wir haben uns überzeugt, daß das subjective Bewußtsein an der Entwickelung des objectiven Theil nimmt. Obwohl nun Schleiermacher den Ausdruck Empfindung und Gefühl gleichbedeutend gebraucht, so unterscheidet er doch die auf den einzelnen sinnlichen Affektionen beruhenden einzelnen Empfindungen von den sittlichen und ästhetischen Gefühlen und diese wieder von dem unser gesammtes Leben begleitenden Gefühle unserer Einheit mit allem Daseienden, mit dem wir überhaupt in Beziehung treten.[2]) Diese Unterscheidung, welche für das Verständniß seines Religionsbegriffs sehr wichtig ist, bemißt sich sowohl darnach ob die Einheit zwischen Object und Subject wirklich hergestellt ist, wie darnach ob das Ich dieselbe nur als einzelne oder allgemeine Einheit oder ob es sie in der Einheit mit einem Theil oder mit der ganzen Welt erlebt. Auch das Gefühl oder unmittelbare Bewußtsein ist höheres und niederes. Und unter den höheren Gefühlen darf man wieder die ästhetisch-sittlichen (welche sich auf die Welt) und die religiösen (welche sich

---

[1]) Psychol. S. 96. 113. 182 f. 421–427. Ethik (T.) S. 59. 112, 207. — Vgl. S. 20 oben.

[2]) Gegen Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Glaubenslehre u. Dialektik I, 190. II, 59 und Schwarz, Wesen der Religion II, 98. Allerdings gebraucht die Dialektik für die niedere Stufe meistens den Ausdruck Empfindung, für die höhere dagegen ausschließlich den Ausdruck Gefühl. Darin ist aber, wie aus Früherem erhellt, kein Widerspruch zu finden.

auf Gott beziehen) unterscheiden, wenn auch die Arten und Stufen des Gefühls wie die des objectiven Bewußtseins immer in gewissem Sinne zugleich erlebt werden.[1]) Ich darf zur Verdeutlichung dieses Gedankens auf Früheres verweisen. Nur das hebe ich auch hier hervor, daß der höhere geistige Charakter des Gefühls sowohl in der Allgemeinheit wie in der Absolutheit der Vereinigung von Subject und Object gefunden wird. So oft wir unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert haben, ist auch die Einheit zwischen uns und der Welt eine völlige ; andererseits hat das absolute Einheitsgefühl die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein zur Voraussetzung. So oft wir das Weltbewußtsein vollziehen, übersehen wir die Weltgegensätze und fühlen die Einheit alles Daseienden; so lange wir aber an dem Einzelnen und Besonderen hängen bleiben, treten auch dessen Gegensätze in unser Bewußtsein und wir kommen zu keinem allgemeinen Einheitsgefühl. Es ist aber gerade die Bedeutung und der Vorzug des geistigen Gefühls, daß es uns in allen Gegensätzen und Widersprüchen des Weltlebens dessen höherer Einheit versichert.

Wie bemerkt, existiren diese Gefühlsreihen nie getrennt; sie sind immer zusammen, so jedoch, daß bald die einzelnen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, bald jenes Grundgefühl unserer Einheit mit allen Dingen hervortreten. Ich darf bereits hier an den Satz der Glaubenslehre erinnern, demzufolge wir uns unserer „schlechthinigen" Bestimmtheit immer nur als im Gebiet des Gegensatzes schon auf gewisse Weise Bestimmte bewußt werden (I, § 5, 29). Sowie wir unser Selbst- oder Individualitätsbewußtsein nicht verlieren, wo es sich zum Gattungs- oder Weltbewußtsein erweitert hat, so bilden Selbst-, Gattungs-, Weltbewußtsein immer nur den Rahmen in dem die einzelnen sinnlichen, geselligen und ästhetischen Gefühle verlaufen. Je nachdem dann diese „einzelnen" Gefühle jenes „allgemeine Lebensgefühl" hervorrufen oder verdrängen und verdunkeln, wird unsere zur Welteinheit erweiterte innerste Lebenseinheit mit Lust oder Unlust bestimmt. Da wir endlich das Bestimmtsein durch die Gattung oder auch durch alles Dasein immer nur als einzelne, besondere Glieder der Welt erleben, so verlaufen auch die höchsten geistigen

---

[1]) Vgl. auch christl. Sitte (Beilage A von 1809) § 18 ff.

Gefühle für uns als Individuen in der Form der Abhängigkeit. Und zwar tritt dieser Charakter des Gefühls um so stärker hervor je mehr uns die bestimmende Größe überragt und in sich aufnimmt, je weniger wir im Stande sind gegen sie zu reagiren. So können wir nichts dawider, daß wir Glieder der Gattung, der Natur und der gesammten Welt sind; und alle Gefühle, welche uns unsere allgemeine Abhängigkeit von diesen Größen zu Gemüth führen, tragen in gewissem Sinn einen absoluten Charakter an sich. Die Verschiedenheit des objectiven und subjectiven Bewußtseins liegt dem Allem zufolge gar nicht im Stoffe, sondern lediglich in der Form. Während wir uns nämlich im objectiven Bewußtsein der Welt nur bewußt werden in ihren einzelnen Theilen und im Gegensatze zu uns, prägt sich unserem Gefühle das Weltganze, oder auch die Arten des Weltseins als besondere Ganze, derart ein, daß wir mit ihnen absolut eins werden. Wenn endlich dem höheren Gefühle die Empfindung eines größeren oder des unendlichen Ganzen vorbehalten wird, so kommt uns auch das nur zugleich mit den niederen Empfindungen der einzelnen Affektionen der Außenwelt zum Bewußtsein. Immerhin bleibt es das Charakteristische des höheren Bewußtseins, daß es uns der absoluten Einheit alles uns afficirenden Daseins versichert.

Eine wichtige Modification erfährt nun aber die Schleiermacherische Lehre vom Gefühl durch folgende Erwägung. Es war bemerkt worden, das Gefühl sei reine Passivität, reines Insichbleiben des Subjects und verlaufe überall in der Form der Abhängigkeit. Indessen gilt das nur im Vergleiche mit dem activen objectiven Bewußtsein. Auch das Gefühl hat seine active Seite. Ja Schleiermacher nennt das „reine" Gefühl als unmittelbaren Vollzug des inneren einheitlichen Lebens die „höchste Form der Thätigkeit." Es soll „die allerinnerlichste Thätigkeit" sein, in der sich das eigentliche Wesen des Ich „die Einheit" unmittelbar und productiv realisirt. Es gibt daher keinen Uebergang von einem Gefühle zum anderen, jedes „höhere" Gefühl trägt den Charakter der Productivität an sich. Es läßt sich wohl erregen und hervorrufen, aber man kann es nicht machen und andemonstriren. In diesem Sinne wird es die „freieste" Thätigkeit genannt. Aus dieser „freien inneren Thä-

tigkeit“ geht die Kunst hervor. Sie äußert sich unmittelbar in dem darstellenden Handeln und sucht vermittelst der Fantasie sich selbst zu gestalten und ihrem innersten Wesen nach wenigstens symbolisch verständlich zu machen. Die Fantasie ist ganz eigentlich die active Seite des Gefühls und zugleich sein berufener Dollmetsch. Bereits die Reden und Monologen führen aus wie das „innere Handeln“ in seiner relativen Selbständigkeit auch einen eigenen Ausdruck suche in Ton, Geberde, Wort und Handlung.[1]) Nun ist freilich „nichts im objectiven Bewußtsein“ was dem Gefühle entspräche, sofern es reines Gefühl, d. h. Erleben des innersten Wesens des Ich ist. Der Gedanke bleibt immer nur „unvollkommenes Abbild“ des Innern. Jeder Gefühlsausdruck ist inadäquat und symbolisch. Denn die innerste Lebenseinheit läßt sich weder in ihrer individuellen noch in ihrer universellen Form auf das Gebiet des gegensätzlichen Lebens übertragen, ohne damit zugleich den Charakter der Einheit und Unendlichkeit einzubüßen. Der tiefste Grund hiefür liegt aber darin, daß auch die darstellende und erregende Bewegung des Gefühls auf „der Formation des menschlichen Organismus“ beruht, der an sich die Bedeutung eines „Symbols“ des Geistes hat.[2])

Auch die Dialektik unterscheidet das reine Gefühl, welches die innere Lebenseinheit zum Ausdruck bringt, von den einzelnen und wechselnden Gefühlen, mit denen wir es immer nur zugleich haben. Darauf läuft nämlich die Definition des Gefühls als Indifferenz von Wissen und Wollen hinaus. Im Denken sei „das Sein“ in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen werde „unser Sein“ in das äußere gesetzt auf unsere Weise. Unser Sein ist also das Einemal das Setzende, das Andremal das Gesetzte und bleibt im Nullpunkt als Indifferenz beider Formen zurück, d. h. als Gefühl. Das will sagen: wir bleiben uns im Wechselverkehr mit der Welt der Einheit unseres Lebens immer bewußt, aber nur unmittelbar. Ebenso vollzieht sich in dieser Form des Bewußtseins unsere Einheit mit der Welt, die das Denken immer nur als Object oder als Zweck

---

[1]) Aesthet. S. 65—74. 98. Psychol. S. 245. Reden, S. 321. Dial. S. 152. Eth. (T.) S. 112 ff.

[2]) Ethik (T.) S. 59 f. 114. Dial. S. 158. 169.

d. h. im Gegensatze zu sich hat. Die Einheit setzende Thätigkeit des Wissens und Wollens hat also ihren gemeinsamen Grund in der unmittelbaren Ichthätigkeit, und diese ursprüngliche Einheit von Leib und Seele ist zugleich der Tiegel, in welchem die in das Bewußtsein tretenden Objecte mit dem Subjecte verschmolzen werden. Das ist aber Thätigkeit, mag sie nun in der engsten Form, wo wir eine einzelne Affektion, oder mag sie in der unendlichen Form, wo wir alles Dasein gewissermaßen als unsern Zustand fühlen, sich vollziehen. Damit steht nun nicht im Widerspruch, daß das Gefühl andererseits auch den Abhängigkeitscharakter an sich trägt. Es spiegelt sich in dem Wechsel von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl eben der Wechsel des spontanen nnd receptiven Verhaltens des Ich ab. Denn wenn die freie innere Thätigkeit unsere „einzelne" Lebenseinheit auch zu der der ganzen Welt erweitert, so haben wir dieses Freiheitsgefühl immer nur zugleich mit dem anderen, daß wir als „Theile" der Welt auch von ihr abhängig sind.[1])

Nun kommt das Gefühl als Indifferenz von Wissen und Wollen eigentlich nie vor. Vielmehr sowie unsere Lebenseinheit uns überhaupt nur in der Wechselwirkung mit der Außenwelt und in der Doppelseitigkeit von Denken und Wollen zum Bewußtsein kommt, so wird auch das „indifferente" Gefühl zum wirklichen subjectiven Bewußtsein erst unter dem Einflusse der auch die „innerste Lebenseinheit" berührenden Affektionen der Außenwelt. Das Ichbewußtsein, das Gattungs- und Weltbewußtsein kommen weder auf der objectiven noch subjectiven Seite des Bewußtseins zum reinen Ausdruck. Unter diesen Umständen bleibt es allerdings unklar, wie in ihnen die verbindende und einigende Kraft, welche alle einzelnen Erlebnisse und Funktionen zusammenhalten soll, gefunden werden kann.[2])

Vielleicht gibt uns die Antwort auf die centrale Frage der Psychologie nach dem Wesen des Ich auch hierüber Auskunft. Die frühere Erklärung des Ich als Einheit von Leib und Seele, welche

---

[1]) Dial. S. 150. 428—431. 525. Ethik (T.) S. 58. 100. 121.

[2]) Vgl. hierzu Weißenborn a. a. O. S. 203 ff.

in der Wechselwirkung mit der Welt sich bald receptiv, bald spontan verhalte, ist durch alles Voranstehende näher erläutert worden.

Das Ich ist Ausdruck der Einheit unseres geist-leiblichen Lebens. Nun besteht oder verläuft unser Leben in den geschilderten Funktionen des Wissens, Wollens und Fühlens, die eben im Ich ihren Einheitspunkt finden sollen. In diesem Sinne erklärt die Psychologie die Einheit des Lebens als das Bestreben „die geistigen Thätigkeiten festzuhalten.“[1]) Sämmtliche geistige Thätigkeiten sind aber nur Modificationen der einen Grundthätigkeit des Denkens oder Bewußtseins. Somit scheint eben das Denken das Wesen des Ich zu constituiren. Allein das Denken realisirt sich ja nur in der Organisation, die Seele nur im Leibe, der Geist nur in der Materie. Außer dieser Verbindung kennen wir wenigstens kein Ich, oder Selbst, oder einzelnes Dasein. Nun hat aber Schleiermacher für den Geist keine andere Definition als die Einheit, für das Materielle keine andere als die Mannichfaltigkeit. Die Verbindung beider ergibt dann die vielen „Vernunftpunkte“, in welchen bald das Geistige, bald das Materielle dominirt. Und das dominirende Uebergewiegen des Geistes, welches in dem menschlichen Bewußtsein hervortritt, ist es was diese „lebendige Einheit“ im Unterschiede von den „todten Einheiten“, die nur Durchgangspunkte für den universellen Lebensproceß sind, zur activen Theilnahme an demselben qualificirt.

Es ist also nicht richtig, wenn Lipsius das Bewußtsein aus der Organisation und in letzter Instanz aus der Materie erklären wollte.[2]). Daraus erklärt sich das Wesen desselben, die Einheit, vermöge welcher es ein Sammelpunkt für alle einzelnen Lebenserfahrungen wird, gerade nicht. Ebenso wenig erklärt sich aber das Ich in seiner Besonderheit aus dem Intellekte oder Geist allein. Denn ist der Geist Einheit schlechthin, so kann die Theilung des allgemeinen Geistes in die vielen einzelnen Ichs ihren Grund doch nicht in diesem, sondern nur in der materiellen Mannichfaltigkeit, in der er allein existirt, finden. Das Bewußtsein beruht eben-

---

[1]) Aehnlich erklärt die Ethik das Ich als „Gebundenheit aller Naturkräfte in einem Centrum“. (S.) S. 86. (T.) S. 49.

[2]) Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. v. Hilgenfeld, XII. 1, 25.

sogut auf dem geistigen, wie auf dem materiellen Faktor, deren Verbindung das Leben constituirt. Indessen erprobt sich der Idealismus Schleiermachers bei diesen ganz unzulänglichen vagen Erklärungen in dem Werthurtheil, welches die einheitsetzende Geistesthätigkeit als das ordnende und belebende Princip dem an sich todten und chaotischen Materiellen überordnet, während andererseits die Ableitung des einen der das gesammte Weltleben und also auch das Menschenleben constituirenden Faktoren aus dem anderen als eine psycholo=gische Unmöglichkeit erscheint.[1])

Wenn sich nun das einzelne Ich, dieser „Vernunftpunkt", durch die persönliche Funktion, das „Sich selbst von Anderem unterscheiden und Anderes neben sich setzen", welche aus seinem überwiegend gei=stigen oder einheitlichen Charakter resultirt, von den unbewußten oder „todten" Einheiten unterscheidet, wodurch unterscheidet es sich aber von den übrigen Ichs, mit denen es „die in Allen gleiche Vernunft" gemein hat? Auf diese Frage antwortet Schleiermacher: durch das quantitative Verhältniß der verschiedenen Funktionen des Ich in seiner Beziehung zur Außenwelt. Es ist also auch hier das Ueberwiegen des einen oder anderen das Leben constituirenden Fak=tors, welches die individuellen Differenzen unter den Menschen be=dingt. Der Eine ist eben mehr Gefühls= der Andere mehr Ver=standes= der Dritte mehr Willensmensch. In diesem Sinne gilt das Wort, daß die eine Vernunft „auch in Jedem eine andere ist." „Denn Jeder kann sich nur in dem Maß ein besonderes Dasein sittlich zueignen, als das productive Sein der Vernunft in seiner Natur ein eigenthümliches ist und nur so ist das Selbstbewußtsein ein menschliches."

---

[1]) Psychol. S. 31. 39. Dial. S. 108. Eth. (S.) S. 28 f.

[2]) Psychol. S. 191. 236 f. Die Begriffe Selbstheit und Persön=lichkeit oder Ich fallen für Schleiermacher zusammen. Die Begriffe Per=sönlichkeit und Individualität werden wenigstens nicht bestimmt unterschie=den. Wenn die Ethik z. B. das Eigenthümliche daraus erklärt, daß in Kei=nem die ganze Vernunft ist, so bringt sie damit den Begriff der Indivi=dualität über den der Einzelheit oder Selbstheit nicht hinaus (S. § 171 f.), oder wenn die Psychologie (S. 236 ff.) die Persönlichkeit aus dem quanti=

Es ist nun zwar kein logischer Widerspruch, sondern nur ein rhetorischer Contrast, wenn Schleiermacher einerseits die Individualität für einen „leeren Namen" erklärt, weil alles Besondere nur im Ganzen und durch dasselbe bestehe und wenn er andererseits die Individualität als das Abbild und die lebendige Verwirklichung des Ganzen feiert, weil eben das Ganze auch nur in seinen Theilen Bestand habe. Aber eine irgend befriedigende Antwort auf die gestellte Frage wird man in diesen Aphorismen gewiß nicht finden.[1])

Soweit die psychologische Grundansicht Schleiermachers, die ihre Ergänzung und Bestätigung in seiner Metaphysik finden wird. Bevor wir aber zur Darstellung der letzteren übergehen, geben wir eine kurze kritische Beleuchtung des Ertrags der psychologischen Bewußtseinsanalyse.

Zunächst verdienen die leitenden Gedanken der Psychologie, die durchweg auf einer richtigen Beobachtung des Lebens beruhen, alle Anerkennung. Dahin rechne ich das Urtheil, daß bei allen Thätigkeiten das ganze Ich, die ganze Person betheiligt ist und daß die Scheidung verschiedener Thätigkeiten und Verhaltungsweisen nur unter diesem jeden absoluten Gegensatz und psychologischen Dualismus ausschließenden Vorbehalte vollzogen werden darf. Ebenso richtig ist die Unterscheidung des reflectirten und des unmittelbaren Bewußtseins, sowie die Behauptung, daß alles menschliche Leben und also auch das Gefühl in der charakteristischen Form des Denkens oder Bewußtseins verlaufe. Die Einwendungen der Hegel'schen Schule sind gerade an diesem Orte gegenstandslos. Denn Schleiermacher zeigt sich in der Unterordnung des Gefühls unter die allgemeine Kategorie des Denkens in charakteristischer Weise als

---

tativen Verhältniß der Bewußtseinsfunktionen erklären will, so vermengt sie den Begriff mit dem der Individualität.

[1]) Reden, Werke I, S. 86. 99. 132. vgl. mit Monologen 1 u. 2. — Bemerkenswerth ist es, daß Schleiermacher auch die größeren Individualitäten, also die Volks- und Religionseinheiten und die Arten des Daseins überhaupt daraus erklärt, daß eines der das gesammte Dasein constituirenden Ingredienzien in den Mittelpunkt tritt, beziehungsweise „überwiegt", oder daß dieselben eben verschieden „gemischt" sind. Vgl. auch Reden 3. A. W. I. S. 93. 259.

Anhänger des seine Zeit beherrschenden Panlogismus und nicht als dessen principieller Gegner. Auch wird man den Grundsatz, daß alle Thätigkeit in Form der Wechselwirkung verläuft, daß das individuelle Leben überhaupt nur im Contakte mit dem allgemeinen Weltleben zum Bewußtsein und zur Entwickelung kommt, wodurch zugleich die Erweiterung und die Bereicherung des Ich bedingt ist, in dieser allgemeinen Fassung nur billigen können. Weiter ist zu beachten, daß Schleiermacher bei aller Betonung der relativen Unabhängigkeit des subjectiven und objectiven Bewußtseins an der Gemeinschaftlichkeit und gegenseitigen Bedingtheit ihrer Entwickelung festhält. Die scharfsichtige Beobachtung, daß uns im Verlaufe der Bewußtseinsentwicklung eine Reihe von Ueberzeugungen unmittelbar gewiß werden, ohne daß wir sie wissenschaftlich zu rechtfertigen vermögen, hätte er nnr eingehender verfolgen und begründen sollen. Aber auch so bleibt es ein originales Verdienst Schleiermachers die Bildung der Natur- Menschheits- und Weltidee als Resultat der ästhetischen Fantasie und die begleitende Gewißheit von der subjectiven Wahrheit dieser Ideen als Ausdruck des religiösen Sinnes psychologisch im unmittelbaren Bewußtsein begründet zu haben. Wir werden darauf bei Besprechung des Religionsbegriffs zurückkommen.

So vortrefflich der Nachweis ist, daß sich das Selbstbewußtsein in dem durch das objective Denken vermittelten Culturprocesse mit innerer Nothwendigkeit zum Gattungs- und Weltbewußtsein erweitere, so ungenügend erscheint indessen die Behauptung begründet, daß mit dieser Erweiterung zugleich die Einheit alles Daseins sich unserem Bewußtsein aufdränge. Vielmehr drängen sich uns Ueberzeugungen von dem Sinne, der Dignität und dem Zwecke der verschiedenen Daseinsformen im Denkprocesse auf, welche nichts weniger zu begünstigen scheinen als die bereits durch die psychologische Untersuchung vorbereitete Idee der absoluten Einheit alles Seins.

Diese nach Analogie der subjectiven Lebenseinheit gebildete Idee wird aber ganz gewiß nicht empfohlen durch die psychologische Erklärung des Ich. In der Kategorie „Vernunftpunkt“ eine Erklärung der Persönlichkeit oder in der Kategorie „Einheitsetzen“ eine Erklärung des Bewußtseins zu finden, wird Niemanden beikommen.

Daß das Ich eine Verbindung von Einheit- Geist und Mannichfaltigkeit-Materie sei mit dem Uebergewicht des ersteren besagt offenbar ebensowenig, wie daß das Denken vermöge der inneren Einheit die äußere Mannichfaltigkeit zu geordneter Vielheit mache. Daß der Geist nur in der Materie existire, ist Schleiermachers Voraussetzung; wie der eine Geist sich in dieser Verbindung aber in die vielen einzelnen Ichs spalte und welches Maß von Unabhängigkeit den letzteren zukomme, bleibt unklar. Nicht minder wie das einzelne Ich die materielle Mannichfaltigkeit ergreifen und sich zum Lebensbesitze machen, ja mit ihr selbst zu einer organischen Größe zusammenwachsen soll. Denn trotz aller Abneigung gegen jede Art von anthropologischem Dualismus, bleiben die angewandten Kategorien doch ganz untauglich ihn zu überwinden. Diesem „einheitlichen" Ich scheint nun auch jeder immanente Lebensgehalt zu fehlen. Sein Inhalt ist die äußere Mannichfaltigkeit, die es aufnimmt und gestaltet. Denn aus der „inneren Einheit" wird nichts entwickelt als die einheitsetzende Thätigkeit, welche die Mannichfaltigkeit der Welt gestaltet und unter der sich das Ich zu immer größerer „Einheit" erweitert. Diese Thätigkeit und diese Ausdehnung des Ich erscheinen aber im Obigen vielmehr als ein physischer Proceß, an dem das Ich participirt, wie als eine Abfolge von Handlungen, deren Herr das Ich wäre. Ja man ist genöthigt, wie Sigwart mit Recht bemerkt, das Subject zu dem gesammten Processe über dem Ich, etwa in der allgemeinen Vernunft zu suchen.

So ist es denn auch schwer einzusehen, wie das Ich die Initiative zum Handeln ergreifen oder zu einem anderen „Zweckdenken" kommen soll, wie dem mit einer Art Naturwendigkeit sich vollziehenden „Einheitsetzen". Dieser physische Anstrich, welchen das ganze Leben des Ich in Folge dieser Mängel erhält, tritt recht deutlich in der Anwendung des Gesetzes „des Ueberwiegens" hervor. Diese Kategorie ist ganz geeignet das Schweben des Subjects zwischen den verschiedenen Gegensätzen zu charakterisiren, aus dem es immer mehr ein starker äußerer Anstoß, wie sein eigener Wille oder ein erkannter Lebenszweck zu befreien scheint.

Ebenso unklar bleibt die Scheidung und Verbindung von objectivem und subjectivem Bewußtsein. Einerseits ist nämlich nicht

einzusehen wie die pure Einheit, welche das Wesen des Ich constituirt, Selbstgefühl veranlassen, andererseits wie die äußere Mannichfaltigkeit bewußter Besitz der inneren Einheit werden soll. Unter allen Umständen aber bringt die Welt auch in das unmittelbare Bewußtsein allein Farbe und Leben, was Schleiermacher mit der Erklärung anerkennt, daß wir nie ein reines Selbstgefühl haben. Und nicht besser verhält es sich mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem höheren und niederen Selbstbewußtsein. Denn es ist zum mindesten nicht deutlich gemacht worin denn eigentlich der Fortschritt und Werth einer Entwickelungsstufe liege, auf welcher wir die Summe aller Affektionen der Außenwelt nicht mehr blos als Individuen, sondern als Menschen oder gar als Glieder der Welt empfinden. Soll aber das Gattungsbewußtsein die Einheit unseres Geschlechts und das Weltbewußtsein die Einheit der ganzen Welt uns zu Gemüthe führen, so fragt es sich doch immer noch wie sich nun diesen „höheren" Gefühlen die niederen unterordnen und wie das höchste Gefühl für die Einheit alles Daseins den Widerstreit der sinnlichen und gemischten Empfindungen schlichten soll. Vielmehr scheint es ebenso unmöglich die individuellen Gefühle in dem unendlichen Einheitsgefühle zu versöhnen, wie es unmöglich scheint die verschiedenen Bewußtseinsfunktionen aus der Einheit des Bewußtseins abzuleiten.

Fragen wir endlich worin denn eigentlich der Werth und der Zweck des individuellen Lebens liege, so lautet die Antwort ebenso unbefriedigend. Die Durchsetzung der individuellen Einheit in der Welt und die Erweiterung derselben zu einer allgemeinen Alles umfassenden Harmonie, deren Störung oder Förderung in dem Wechsel der Lust- und Unlustempfindungen sich abspiegelt, — das sind denn doch keine Ziele, die den Sinn und Werth des Menschenlebens über allen Zweifel zu erheben vermöchten.

Diese unbefriedigenden Resultate der psychologischen Anschauung Schleiermachers werden aber durch ihre ontologische und metaphysische Begründung in keiner Weise verbessert. Davon wird uns das folgende Kapitel überzeugen.

Cap. II.

Der ontologische und metaphysische Hintergrund der Bewußtseinsanalyse.

---

4. Die psychologischen Ausgangspunkte der Metaphysik.

Man hat behauptet, daß der oberste Gegensatz des Idealen und Realen, unter welchem Schleiermacher das gesammte Weltleben zu begreifen sucht, nirgends eingehender von ihm erklärt oder deducirt werde, daß er ihn einfach als gegeben aufnehme. In Folge davon sah man sich veranlaßt den Commentar, welchen das System selbst nicht zu bieten schien, lediglich in verwandten Philosophieen, so namentlich in der Schelling'schen zu suchen.[1])

Ich verkenne nun zwar keinen Augenblick, daß diese Verwandtschaft besteht. Wollte man aber den metaphysischen Ertrag des Systems allein auf sie zurückführen, so würde man ebenso unkritisch wie unhistorisch verfahren. Allerdings hat Schleiermacher dem bezeichneten Vorurtheil durch die Behauptung Vorschub geleistet, daß die Annahme dieses Gegensatzes lediglich „Sache der Gesinnung" sei.

---

[1]) Neuerdings hat Zeller (Geschichte der deutsch. Philos. S. 697 ff.) Schleiermachers Philosophie nach ihrer hervorragendsten metaphysischen Verwandtschaft einfach unter der Schule Schellings registrirt. — Auch Schürer (a. a. O. S. 4) übersieht, was Sigwart bereits vor Veröffentlichung der Psychologie geltend gemacht hat, daß der Gegensatz des Idealen und Realen als Verallgemeinerung des empirisch aufgenommenen von Leib und Seele von der psychologischen Grundanschauung aus verstanden sein will.

Das darf aber den offenkundigen Thatbestand, daß seine psychologischen Grundbegriffe über den Sinn seiner metaphysischen Weltanschauung entscheiden, nicht verdunkeln. Es muß also jedenfalls neben der Erwägung der historischen Verwandtschaft des Systems der Versuch gemacht werden, dasselbe aus sich selbst als ein einheitliches Ganzes zu verstehen, ein Versuch mit dem die Lösung unserer Aufgabe einer genetisch-systematischen Darstellung der Weltanschauung Schleiermachers steht und fällt.

Nun ergibt sich auch aus den psychologischen Voraussetzungen bis zur Evidenz, daß wir in dem höchsten kosmischen Gegensatze des Idealen und Realen ebenso gewiß nur die Verallgemeinerung des psychischen Gegensatzes des Organischen und Intellektuellen vor uns haben, wie wir in der Idee der absoluten Einheit des Seins die Verallgemeinerung der persönlichen Lebenseinheit, aus welcher dieser Gegensatz entwickelt wird, wiedererkennen müssen.

Es ist ein Grundgedanke der Schleiermacherischen Metaphysik, daß das Allgemeine das Besondere producire, es ist aber auch eines der wichtigsten Resultate seiner psychologischen Untersuchungen, daß sich das Individuelle zum Universellen entwickele. Wie sich diese scheinbare Differenz löse, werden wir alsbald erkennen. Die psychologische Selbstbetrachtung übergibt der Metaphysik das Folgende zu näherer Erwägung. Der Mensch findet sich zuerst als Individuum im Gegensatze zu anderen Individuen, dann als Glied der einen menschlichen Gattung im Gegensatze zur Natur, endlich als Glied der aus Menschheit und Natur zusammengesetzten Welt, wobei jeder weitere Gegensatz ausgeschlossen ist. In der Wechselwirkung mit der Menschheit und der Natur erweitert sich uns der persönliche Gegensatz von Leib und Seele zu dem das gesammte Dasein constituirenden von Intellektuellem und Organischem. Je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors unterscheiden wir die vernünftige Menschheit von der bewußtlosen Natur. Das Weltleben wird uns eben in dem Maße verständlich als wir die unser Leben constituirenden Gegensätze in der Welt und die kosmischeu Gegensätze in unserem individuellen Leben wiederfinden. In diesem Sinne lehrt Schleiermacher ausdrücklich, daß wir den Begriff Organismus ebenso von unserem Leibe wie den Begriff Intellekt von unserer Seele

abstrahiren und daß die Seele nur „eine Art und Weise des Seins des Geistes in der Organisation", der Leib nur „eine Art und Weise wie sich das Materielle mit dem Geistigen verbindet" sei und behauptet, daß das Bewußtsein „die Gesetze der Vereinigung von Vernunft und Natur ursprünglich in sich einschließe."[1])

Zu dem gleichen Resultate führt uns die Verfolgung des anderen Grundgedankens, daß das Besondere im Allgemeinen gründe.

Sowie nämlich das Universelle nur in einer unendlichen Abfolge von Individualitäten existirt, so können die letzteren immer nur als Theile und Glieder von jenem angesehen werden, welche alle das Wesen des Allgemeinen constituirenden Elemente nur in verschiedener Mischung in sich tragen. So existirt der einzelne Mensch nicht nur in der Gattung, sondern auch durch sie. Er geht aus „dem Wollen der Lebenseinheit der menschlichen Natur" hervor und stellt die Gattung auf eigenthümliche Weise dar. Er ist, wie die Reden sagen, ein „Compendium" der Menschheit. Nun ist aber auch die Menschheit, wie sie sich durch das Uebergewicht des Idealen von der Natur, in welcher das Reale überwiegt, unterscheidet mit dieser nur Glied im allgemeinen Weltleben, und jede verhält sich zu der allgemeinen Einheit des Idealen und Realen, welche das Wesen der Welt constituirt, nur als Species zur Gattung. Auch außer dem Menschen existirt die gestaltende ordnende Vernunft, die vor Erwachen des Bewußtseins an der Bildung seines Organismus bereits gearbeitet hat. Und auch außer dem Menschen existirt leibliche Natur, mit der sich vor allem Bewußtsein auch in ihm die Vernunft zur Einheit des Daseins verbunden hat. In dieser allgemeinsten Fassung nennt Schleiermacher die Vernunft „das Ideale" und die Natur „das Reale" und behauptet, daß aus beiden alle intellektuelle und organische Thätigkeit hervorgehe, oder daß diese in jenen gründe.

Wir sind also durch die eine wie die andere Betrachtungsweise aufgefordert, die allgemeinen kosmischen Gegensätze, wie sie in den besonderen psychischen Gegensätzen des Natur und Ver-

---

[1]) Psychol. S. 8 f. 30 ff. Ethik (S.) 129 f. (T.) S. 15 f.

nunft vereinigenden Menschenlebens zunächst für uns existiren, so auch aus diesen zu verstehen und zu erklären.[1])

5. Der Gegensatz des Idealen und Realen.

Demnach wäre der höchste Weltgegensatz des Idealen und Realen als Verallgemeinerung des höchsten persönlichen Gegensatzes des Intellektuellen und Organischen zu verstehen. So wie nun dieser psychische Gegensatz in seinen beiden Gliedern als eine Mischung des Geistigeu und Materiellen verstanden wurde, so bedeutet auch der Gegensatz des Idealen und Realen eine Verbindung von Geist und Materie und zwar in seinen beiden Gliedern. Für den Geist wird auch jetzt keine andere Definition gegeben als die, daß er Einheit, für die Materie keine andere als die, daß sie Mannichfaltigkeit sei. Der Geist ist allgemeinhin „Princip der Einheit", die Materie „Princip der Modifikabilität" lehren Metaphysik und Psychologie im Einklang. Die Ableitung des einen Princips aus dem anderen wird ausdrücklich verboten, wodurch Schleiermacher sowohl der Gefahr des Materialismus wie des Spiritualismus begegnen will.[2])

Indessen ist die Trennung dieser beiden das Weltleben constituirenden Principien, wie bemerkt, eine leere Abstraction. Denn beide sind im wirklichen Leben immer so gewiß verbunden als erst durch ihre Verbindung wirkliches Leben entsteht, oder richtiger als alles Leben in der Verbindung des Geistigen und Materiellen besteht. Dieser unleugbaren Thatsache gibt Schleiermacher dadurch Ausdruck, daß er den obigen abstracten Gegensatz in den Hintergrund treten läßt und statt seiner mit dem des Organischen und Intellektuellen oder des Idealen und Realen ausschließlich operirt. Denn der erstere verhält sich zum letzteren wie das Besondere zum Allgemeinen; beide aber constituiren sich in beiden Gliedern eben durch die Verbindung des Geistigen und Materiellen.[3]) Das Ideale ist Geist und Stoff, jedoch mit dem Uebergewicht des ersten; das

---

[1]) Dial. S. 75 ff. Ethik (S.) S. 27 ff. (T.) S. 14. 246 ff.

[2]) Dial. S. 63 f. Psychol. S. 31—33.

[3]) Der Gegensatz des Intellektuellen und Organischen ist indessen gewöhnlich im anthropologischen, der Gegensatz des Idealen und Realen dagegen immer im kosmologischen Sinne gemeint.

Reale ist Geist und Stoff, jedoch mit dem Uebergewicht des letzten. Ueberall aber gibt es nichts in der Welt was nicht diese Verbindung irgend wie repräsentirte. Das Mysterium des Lebens liegt eben darin, daß die Einheit nur in der Mannichfaltigkeit und diese nur in jener sich realisirt, daß die Einheit des Geistes nur in der Mannichfaltigkeit des Materiellen zur Action und daß diese nur durch jene zum wirklichen Leben kommt. Auf der verschiedenen Mischung dieser Weltprincipien, auf ihrer unendlich mannichfachen Verbindung, auf der Stärke bald des einen, bald des andern Faktors und dem dadurch bedingten Ueberwiegen bald des einen bald des anderen Gliedes der untergeordneten und der höchsten Gegensätze beruht also das gesammte Dasein. Aber der Idealismus Schleiermachers bewährt sich darin, daß dem im menschlichen Bewußtsein zur höchsten Entwickelung kommenden Geiste die Leitung des Weltprocesses, gemäß dem in ihm gelegenen absoluten Weltzwecke, der Einheit des Daseins, überlassen bleibt.

Demgemäß wird gelehrt: Organisches und Intellektuelles sind Produkte der Verbindung von Geist und Stoff. Je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors in dieser Verbindung ist die Vernunftthätigkeit Quelle der Einheit, die organische Quelle der Vielheit. Die Menge verschieden modificirter Materie wird von der Vernunft, die sich in ihr theilt, gruppirt und in eine unübersehbare Menge besonderer Existenzen, Vernunftpunkte, Ichs oder Einzeldinge zerlegt.[1])

Für das Verständniß der Metaphysik Schleiermachers sind also die beiden Gesichtspunkte maßgebend: 1) der Gegensatz des Idealen und Realen ist kein absoluter, sowenig wie der ihm constituirende von Geist und Stoff, denn im Leben, wie die Psychologie, oder im Sein, wie die Dialeltik sagt, sind seine beiden Glieder unmittelbar eins; 2) der Gegensatz ist aber ein realer, denn ohne die differenten Formen, in welchen er je nach dem Stärke- und Mischungsverhältniß seiner Glieder existirt, gäbe es kein wirkliches, in der Wechselwirkung seiner einzelnen Theile verlaufendes Weltleben.

---

[1]) Psychol. S. 29—32. Ethik (T.) S. 38 ff. 88—91. (S) S. 116 f. Dial. S. 63 f.

Der höchste kosmische Gegensatz ist kein absoluter. Das erhellt schon aus den weiteren Bezeichnungen, welche ihm Schleiermacher gibt, wenn er ihn bald den des dinglichen und geistigen Seins, bald kurzweg den von Denken und Sein, oder endlich den von Subject und Object nennt. Diese Bezeichnungen lassen zugleich die psychologisch-anthropologische Genesis desselben deutlich genug erkennen. Denn das dingliche Sein wird weiter dahin erläutert, es sei das Sein „als gewußtes", während das geistige Sein das Sein „als wissendes" darstellt. Ebenso bemessen sich die anderen Beziehungen lediglich nach der psychologischen Differenz des den Geist repräsentirenden Denkvermögens und der physischen Organisation, welche hier nur in unendlich erweiterter Form auf das gesammte Dasein übertragen wird.[1]) So gewiß nun Intellekt und Organisation, Subject und Object, Denken und Sein immer nur mit- und durcheinander existiren, so gewiß erweisen sich alle diese Gegensätze nur als fließende.[2]).

Gerade so verhält es sich mit dem Gegensatze von Vernunft und Natur. Beide Glieder stellen eine Vereinigung des Idealen und Realen dar, das erste mit dem Uebergewicht des Idealen, das zweite mit dem Uebergewicht des Realen. Die Natur hat ihr organisirendes Princip in der allgemeinen Vernunft, und die Vernunft bringt es nur in der Natur zur wirklichen Existenz. Kommt die Vernunft auch nur in der Menschennatur zum Bewußtsein, so beweist doch die Gestaltung und Bewegung der im Gegensatze zur Menschheit so genannten Natur, daß sie der Vernunft nicht bar ist. Und ist es auch das Charakteristische der menschlichen Gattung, daß

---

[1]) Dialektik S. 75 ff. 461. 495. 499 f. 509 f. Ethik (T.) S. 14, 46 ff.

[2]) Erinnert schon die Bezeichnung des höchsten Gegensatzes als desjenigen von Subject und Object lebhaft an Schelling, so zeigt sich in der Bestimmung desselben als eines fließenden, durch das Ueberwiegen je des einen oder anderen Gliedes bestimmten, eine vollständige Uebereinstimmung zwischen Schleiermacher und ihm, da auch Schelling bekanntlich den Geist als Einheit des Subjectiven und Objectiven mit vorwiegender Subjectivität und die Natur als die gleiche Einheit mit vorwiegender Objectivität bestimmt hat.

in ihr die Vernunft als zwecksetzendes einheitliches Lebensprincip auftritt, so realisirt sich doch dasselbe nur in der Mannichfaltigkeit ihrer materiellen Natur. Das gesammte Sein bildet also eine einzige Reihe, an deren Anfang das maximum des Realen mit dem minimum des Idealen, an deren Ende das maximum des Idealen mit dem minimum des Realen steht. Man kann alles Sein sowohl als Einheit wie als Vielheit, sowohl als Kraft wie als Erscheinung, sowohl als Ursache wie als Wirkung — sowohl als Geist wie als Natur ansehen. Diese doppelte Betrachtungsweise ist unvermeidlich; indessen so wenig das Sein nur Geist oder nur Natur ist, so wenig darf man es auch nur vom Standpunkte des Idealen oder nur von dem des Realen ansehen. Vielmehr so gewiß beides im Sein überall verbunden ist, so gewiß darf es im Denken nicht getrennt werden.[1])

In der Natur des Menschen sind die Bewußtseinsgesetze auf „dingliche Art", in seiner Vernunft auf „geistige Art". Schon vor aller sittlichen Thätigkeit findet sich organisirte Natur und symbolysirte Vernunft. Wir sahen das Bewußtsein selbst aus einer vor allem Bewußtsein liegenden „ursprünglichen" Vereinigung des Geistigen und Materiellen hervorgehen. Dieses „ursprüngliche Hineingebildetsein der Vernnnft in die Natur des Menschen" nennt Schleiermacher „ein höheres Hervorgebrachtwerden des Idealen durch das Reale". Demgemäß wird der sittliche Proceß als „umgekehrte Fortsetzung des physischen" bezeichnet. Wie sich diese Verbindung ursprünglich vollzogen habe, wie der Geist eigentlich in die Natur eingetreten sei, bleibt unerforschlich. Denn dieses „höchste Problem" meinen wohl auch die Reden nicht zu lösen, wenn sie mythologisiren: Theile des unendlichen Bewußtseins haben sich losgerissen und an bestimmte Momente in der Reihe organischer Evolutionen angeknüpft. Das Eindringen des Geistes in die Natur und die Aufnahme derderselben durch ihn und endlich die Art wie die beiden eins sind — das Alles bleibt stets dunkel und räthselhaft.[2])

---

[1]) Dial. S. 127 ff. 147 ff. 244 ff. 308. 510. 521.

[2]) Reden I. Ausg S. 266. Psychol. S. 253. Dial. S. 149. Eth. (T.) S. 38 ff. 56. 88 f. (S.) S. 85 ff. 129 f.

So wenig wir im Stande waren die Einheit des Ich in der Verschiedenheit seiner Funktionen und in der Doppelseitigkeit von Leib und Seele zu begreifen, so wenig können wir die Einheit der Welt in dem Gegensatze des Idealen und Realen und seinen mannigfachen Verbindungen begreifen. Aber so wie uns das unmittelbare Leben dieser Einheit versichert, so läßt auch die Anschauung des in Vernunft und Natur getheilten Weltlebens darüber keinen Zweifel bestehen, daß es in allen seinen Verhältnissen und Formen im Grunde nur eines ist.

Andererseits wird ebenso bestimmt hervorgehoben, daß der Gegensatz des Idealen und Realen ein realer ist. Ohne denselben gäbe es weder bestimmtes Denken noch bestimmtes Sein. Das gesammte Weltleben bewegt sich in seinen Angeln, und ohne dieses bald nach der einen bald nach der anderen Seite gravitirende Schweben in diesem Gegensatze gäbe es keine Bewegung und kein Leben in der Welt. Ja das Weltleben besteht in dem fortwährenden „Setzen und Aufheben dieses Gegensatzes". „Wer überhaupt die Anschauung des Lebens will, muß diese Duplicität wollen." Es ist die unzweideutige Meinung Schleiermachers, daß jedem Gliede des Gegensatzes in allen seinen Abwandelungen eine relative Selbständigkeit zukomme und daß das Ueberwiegen des einen oder anderen in der Weise eigene Daseinsformen begründe, daß man Arten und Stufen des Daseins realiter unterscheiden könne. Nicht nur jedem Einzelding in der Welt haftet der Gegensatz des Idealen und Realen irgendwie an, sie selbst mitsammt allem Daseienden gruppirt sich in großen Verhältnissen und Gebieten nach dem Ueberwiegen seines einen oder anderen Gliedes. Demgemäß erkennen wir der Natur eine relative Selbständigkeit gegenüber von der Menschheit zu und umgekehrt. Demgemäß unterscheiden wir im Natur- und Menschenleben je nach der Art und Weise, wie sich die beiden Weltelemente verbinden, Entwickelungsstufen, Arten, Verhaltungsweisen und Funktionen; Ideales und Reales haben in Form der Natur wie der Menschheit „ein eigenes Leben in sich". Den letzten Grund dieser Differenz haben wir bereits kennen gelernt: man kann die Einheit nicht aus der Mannichfaltigkeit, man kann die Mannichfaltigkeit nicht aus der Einheit ableiten. Es ist dieselbe Unmög-

lichkeit das Ideale aus dem Realen abzuleiten, wie die Vernunftthätigkeit aus dem physischen Organismus, und es ist dieselbe Unmöglichkeit das Reale aus dem Idealen abzuleiten, wie die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Affektionen aus der Einheit des Bewußtseins. Das wirkliche in die Erscheinung tretende Leben besteht geradezu in diesem Gegensatze.[1])

Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß wir in alledem nur die Uebertragung der Psychologie in die Kosmologie finden müssen. Ich wüßte in der That nicht, wodurch sich diese kosmologischen Bestimmungen von den psychologischen anders unterschieden als durch ihre verallgemeinerte Fassung. Das menschliche Bewußtsein enthält ursprünglich die Gesetze der Vereinigung von Vernunft und Natur überhaupt hatte die Psychologie behauptet; die Metaphysik führt diese Behauptung lediglich des Näheren aus.

In diesem höchsten Gegensatze des Idealen und Realen sollen nun alle untergeordneten Gegensätze gründen. Dieser Gedanke erfordert eine besondere Aufmerksamkeit. Die Vernunftthätigkeit, lehrt die Dialektik, gründet im Idealen, die organische im Realen. Das Bewußtsein selbst beruht auf der Gestaltung der Natur durch die Vernunft, oder wie es andernorts heißt, stammt aus der zur Vernunft angelegten Natur. Ueberhaupt gründen alle niederen Seinsformen in den höheren und verhalten sich zu diesen wie die Arten zur Gattung. In den höheren wird der „produktive Grund" oder die „Kraft" zu einer Mehrheit niederer Erscheinungen gesucht. Der Gegensatz des Höheren und Niederen bemißt sich aber lediglich nach dem Umfang oder der Quantität der verschiedenen Größen. Im Vergleich zur Gattung ist die Art und im Vergleich zu dieser das Exemplar das niedere Dasein, weil das kleinere, begrenztere. In diesem Sinne wird also gelehrt, daß jedes niedere Dasein in einem höheren gründe und daß jedes höhere Dasein der produktive Grund oder die Kraft für eine Mehrheit von niederem Dasein, in dem es erscheine, sei. So lange man zu einem „kleineren" Dasein noch

---

[1]) Psychol. S. 12. 32 f. Dial. S. 76 f. 149. — Die Determination ist ihm nicht wie dem Spinoza bloße Negation. Vgl. auch Reden 1. A. S. 64.

ein „größeres“ finden kann, so lange sich den Gattungen die Arten, den Arten die Exemplare unterordnen, hat die Erwägung ihr Recht, daß man jedes Dasein sowohl als Erscheinung wie als Kraft, sowohl als Ursache wie als Wirkung ansehen kann. Auch Natur und Menschheit verhalten sich zur Gesammtheit des Daseins nur als Arten oder Erscheinungsformen, und finden in dem Sein schlechthin ihren productiven Grund oder ihre Ursache oder ihre Kraft. Denn in dem die Welt constituirenden Gegensatze des Idealen und Realen sind alle untergeordneten Gegensätze, also auch der oberste in die Erscheinung tretende von Natur und Menschheit, als in ihrem produktiven Grunde miteinbegriffen. Die Behauptung, „daß das Allgemeine das Besondere producire“ wird nun freilich in dieser Vagheit stehen gelassen, über die man auch durch die Beobachtung nicht hinauskommt, daß Schleiermacher das „Begründen“ im Sinne des „Umfassens des Niederen durch das Höhere“ nimmt. Denn was ist damit im Grunde gesagt oder erklärt? Der Gedanke, daß der Mensch in der Menschheit und daß Menschheit und Natur in der Welt gründen, weil die Gattung „umfassender“ ist wie das Exemplar, weil die Welt „größer“ oder „allgemeiner“ ist wie Menschheit und Natur hat in dieser Allgemeinheit ausgesprochen doch eigentlich nur phraseologischen, kaum pathologischen Werth.

Wir haben nun aber in der Welt nicht nur Arten und Gattungen, sondern auch Entwickelungsstufen und weiter bleibende und unüberschreitbare Existenzformen gefunden. Bilden sich also die Ersteren nach Maßgabe des Verhältnisses des Allgemeinen und Besonderen, so die Letzteren nach Maßgabe des Ueberwiegens je des einen oder anderen der das Weltleben constituirenden Faktoren. Dabei ist zu bemerken, daß das Ideale als Princip der Einheit und Thätigkeit sich ohne Weiteres dem Realen als das Höhere und Werthvollere überordnet. Demgemäß unterschied bereits die Psychologie die lebendigen Einheiten, in welchen das Ideale überwiegt, von den todten, in welchen es zwar auch als die gestaltende Kraft wirkt, jedoch nicht in dem Grade, daß sie *selbst* dadurch zur Mitwirkung qualificirt würden, wie es bei jenen *vermöge* der zum Bewußtsein gesteigerten Vernunft der Fall ist.

Demgemäß bezeichnet auch die Ethik den vernünftigen Menschen als den „Wendepunkt, von dem aus das Sein „unter der Form der Thätigkeit des Idealen auf das Reale“ angesehen werden müsse, weil er „die höchste Entwickelung des Geistigen im Dinglichen“ darstellt. Wir haben demnach zwei Hauptstufen im Weltleben zu unterscheiden: 1. das physische Sein, in dem zwar auch die Vernunft wirkt, jedoch nicht als Bewußtsein; 2. das sittliche Sein, in dem die Vernunft zum Bewußtsein kommt, wodurch es zum leitenden Gliede im Weltproceß sich erhebt.

Soweit könnte man Schleiermacher sehr wohl als anticipirten Vertreter der Entwickelungstheorie auffassen.[1]) Denn es ist kein „Sprung“, den er uns aus dem physischen in's ethische Sein zumuthet. Es ist lediglich der höhere Grad von Activität, den die in beiden dem Stoffe nach gleiche Vernunft (oder Einheit) im menschlichen Dasein entfaltet, durch den sich dieses von jenem abhebt. Es ist dieselbe Mischung des Einen und Mannichfaltigen, des Geistigen und Materiellen, welche das menschliche und das untermenschliche Dasein constituirt, und nur das im Bewußtsein hervortretende „Ueberwiegen“ des Geistigen, vermöge dessen wir uns als individuelle und persönliche Einheit denken um gemäß dieser das Weltleben zu ordnen und zu gestalten, weil wir eben in der persönlichen Einheit des Geistigen und Materiellen das Weltprincip gefunden haben, dieses „Ueberwiegen“ des Geistigen also ist es, was uns als das höhere Dasein der Natur, in der das Reale „überwiegt“, entrückt. Indessen wie weit auch der künstlerische Sinn Schleiermacher zum Nivelliren und Abrunden, zum architektonischen Systematisiren und harmonischen Gruppiren verleitet haben mag, die wissenschaftliche Besonnenheit hat es ihm doch überall verboten, das eine Glied des Weltgegensatzes auf das andere zurückzuführen. Das Geistige läßt sich nicht aus dem Physischen, freilich dieses auch nicht aus jenem ableiten; auf der Realität dieses Gegensatzes beruht das gesammte

---

[1]) Wie es David Strauß im alten und neuen Glauben wirklich thut, jedoch nur mit Rücksicht auf die Metaphysik Schleiermachers, die ja nach demselben Gelehrten im grellsten Gegensatze zu seiner sittlichen und insbesondere christlichen Lebensansicht stehen soll.

Weltleben, und wo man ihn verwischt oder verdunkelt, da hört auch sofort das wirkliche Denken auf. Wir werden freilich noch weiter zu fragen haben, ob Schleiermacher auch in seiner Gotteslehre diesem kritischen Kanon treu geblieben ist. Hier findet derselbe zunächst noch eine Bestätigung durch den Versuch das Bewußtsein sofern es auf der Persönlichkeit beruht, sofern es Selbstbewußtsein ist und und weiter das Individuelle überhaupt in der Gesammtheit des Daseins zu begreifen. Mit allem Früheren ist nämlich noch nicht klar geworden wie die Weltgegensätze in den einzelnen Individuen und Daseinsformen, wie in besonderen Lebenscentren, sich zusammenfassen, wie das allgemeine Dasein in unendlich viele besondere Daseinsformen sich zerlegt. Die Psychologie hatte das Ich als Einheit und als Bestreben seine verschiedenen Thätigkeiten zusammenzuhalten erklärt. Aber schon ehe das Ich zu sich selbst kam, war es eine besondere einzelne Verbindung von Organischem und Intektuellem. Woher also diese „ursprüngliche" Theilung des Daseins in die unübersehbare Menge einzelner, besonderer oder allgemeiner, Existenzen? Schleiermacher hat das principium individuationis für das Mysterium par excellence erklärt, und seine Erläuterungen kommen an diesem Punkte über das Mystische in der That nicht hinaus. Man muß eben annehmen, daß das Einzelne ursprünglich begriffsmäßig verschieden ist, „weil die Einheit aus der das in Raum und Zeit gesetzte sich entwickelt, verschieden sei". „Der sittliche Mensch", lehren bereits die Monologen, „ist nur zu verstehen als ein Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll, worin die freie That die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigenthümlichen Dasein innig verbunden hat, so daß jeder Mensch die Menschheit auf eine eigene Art, in einer eigenen Mischung der Elemente darstellt." Nämlich vor aller sittlichen Thätigkeit und vor allem Bewußtsein ist die eine Vernunft „als mit der Natur geeinigt" in

---

[1]) Menschheit und Natur gelten schon den Reden als Hauptindividualisationen des Universums, die wie alle Individualität, sofern sie das Unendliche zur Darstellung bringt, unvergänglich und ewig sind. Reden, 1. A.S. 53 ff.

viele „Vernunftpunkte“ bereits getheilt und wird dann in Jedem nach Maßgabe der „Mischung“ der Lebenselemente auch „eine andere“. Man muß also „eine Modifikabilität des Allgemeinen“ annehmen, die sich bei seinem Eingehen in das Besondere realisirt. Wie sich die Einzelheit, das Ich, die Persönlichkeit, der „Vernunftpunkt“ aus der „Theilbarkeit des Allgemeinen“ erklärt, so die Eigenthümlichkeit, Besonderheit, Individualität aus der „Mischung“ des Materiellen und Geistigen. Oder sie erklären sich auch nicht daraus. Denn es leuchtet ein, daß wir es bei diesen Definitionen nicht sowohl mit Erklärungen als vielmehr nur mit vagen und dazu durchweg physisch bestimmten Umschreibungen zu thun haben. Es ist aber bezeichnend, daß der gesammte sittliche Proceß aus dieser räthselhaften Modifikabilität des Allgemeinen abgeleitet wird.[1])

Mit dem Voranstehenden ist Schleiermachers Weltidee in ihren Grundzügen ausgeführt worden. Die Welt ist eben der Gegensatz des Idealen und Realen oder die Totalität aller Dinge, welche diesen Gegensatz irgendwie an sich tragen. Die Aufstellung dieses Gegensatzes ist nicht neu. Er bestimmt in irgend einer Auffassung jede Weltanschauung. Hingegen fällt seine formalistische Behandlung durch Schleiermacher auf. In beiden Gliedern stellt derselbe eine Mischung oder Verbindung des Geistigen und Materiellen dar; seine Realität beruht also darauf, daß im Idealen das Geistige, im Realen das Materielle überwiegt. Dieses Ueberwiegen hat seinen Grund darin, daß sich der Geist im Contakte mit dem Materiellen als einheitsetzende Thätigkeit bestimmt oder auch durch eine nicht weiter erörterte Naturnothwendigkeit (man denke an die „todten Vernunftpunkte“!) dazu wird. Darauf beruht aber auch der ganze Vorsprung und alle Dignität, welche demselben vor der Materie eingeräumt wird. Denn der Geist als Substanz ist „Einheit“, als Thätigkeit „Einheitsetzen“; die Materie als Substanz „chaotische

---

[1]) Dial. S. 149. Ethik (T.) S. 56. (S.) S. 86 f. 93. 116 f. 135 ff. — Vgl. auch Reden, 1. A. S. 56. 92. 171. 267. Wird hier die Individualität als That des Universums bezeichnet, so in den Monologen als freie That des Geistes; vgl. S. 12. 25. 39 f. 103. Das erste ist die „religiöse“, das andere die „sittliche“ Betrachtungsweise der Welt.

Mannichfaltigkeit"; in die geistige Thätigkeit hereingezogen und durch sie bestimmt „geordnete, organisirte Vielheit". Ich glaube nun auch, daß sich Schleiermacher bei diesen Definitionen mehr durch Rücksichten der architektonischen Gruppirung, wie durch den Zweck realer Erkenntniß leiten ließ. Indessen bleiben diese Definitionen verhängnißvoll für das ganze System; der Geist erscheint in Folge davon immer nur als die an sich leere Form, welche mit der physischen Mannichfaltigkeit durch die Macht des Daseins erfüllt, diese durch die im Contakt mit ihr entzündete Thätigkeit ordnet und gestaltet und damit zugleich selbst geordnet und gestaltet wird.

Diesem Umstande, daß nämlich Geist und Stoff nur in- und durcheinander existiren, trägt also der Gegensatz des Idealen und Realen bereits Rechnung. Wie sich nun aber unter diesem Gegensatze die Arten, Stufen und Exemplare des Daseins gruppiren, ist schwer einzusehen. Denn die Kategorien „Mischung" und „Ueberwiegen" sind ebenso untauglich diesen Weltproceß einigermaßen zu verdeutlichen, wie die Kategorie des „Umfassens" des Niederen durch das Höhere zur Verdeutlichung der ursächlichen Verbindung der Dinge etwas beiträgt.[1])

Noch weniger läßt sich aus dem Gesetze des Ueberwiegens eine wirkliche fortschreitende Bewegung in der Welt ableiten, vielmehr scheint alles Dasein vermöge der naturnothwendigen Mischungsverhältnisse seiner verschiedenen constituirenden Faktoren dazu verurtheilt in dem Gegensatze zu „schweben", wobei es wieder nur auf ein naturnothwendiges Ereigniß hinausläuft, wenn bald das eine bald das andere Glied bald mehr, bald weniger, einer Wage vergleichbar, fällt oder steigt. Indessen wird man durch die Be-

---

[1]) Die charakteristische Tendenz der Philosophie Schleiermachers die Einheit des Daseins in dem Nachweis der Relativität aller Gegensätze zu bewähren, tritt in eigenthümlicher Weise auch darin hervor, daß beide Glieder jedes Gegensatzes auf jeder Seite desselben gesetzt werden. Das Ideale ist auch Reales und das Reale auch Ideales, das Denken auch Sein und umgekehrt; auf beiden Seiten findet sich die Mischung des Geistigen und Materiellen nur in verschiedenem Maße. Dial. S. 244 f. Ethik (T.) S. 12. Vgl. Weißenborn a. a. O. S. 79 f. und Schaller a. a. O. S. 169.

trachtung des sittlichen Processes über dieses Schweben hinausgeführt.

Denn der Weltproceß hat allerdings ein Ziel und wenn man so will einen Endzweck: es ist die Bewährung der Vernunft als des primären Princips in der Gestaltung und harmonischen Ordnung aller Dinge. Und zwar wird dieses Ziel von ihr durch den Menschen, in dem sie als bewußte Thätigkeit auftritt, erstrebt und bildet dessen sittliche Lebensaufgabe. Aber es ist gerade der Mensch, dem die leitende Rolle in dem Weltprocesse zugetheilt ist, der vergeblich in dem Obigem eine befriedigende Antwort auf die Frage suchen wird: welchen Werth und Sinn dieser universelle Proceß an sich und für ihn eigentlich habe? Die Antwort, daß die Herrschaft der Vernunft über die Natur durchgesetzt und somit die Einheit des Seins in der Vielheit seiner Formen dargestellt werden müsse, ist jedenfalls wieder zu vag und weitschichtig als daß sie irgend genügen könnte.

Diese Weltanschauung entwickelt sich also genetisch aus der Selbstanschauung, welch' letztere sich in ihr zugleich vervollständigt. Der Trennung von Intellekt und Organisation entspricht der kosmische Gegensatz des Idealen und Realen. Denn es war die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Gattungsbewußtsein, zum Natur- und Weltbewußtsein, welche uns überzeugte, daß die Elemente, welche unser Leben constituiren auch das der ganzen Welt constituiren. Und so wie wir uns als Bewußt-sein von dem bewußtlosen einzelnen Dingen trennen, so scheiden wir in der ganzen Welt zwischen Menschheit und Natur in dem Sinne, daß wir in der ersteren den eigentlichen Vernunftträger, in der letzteren das Object und den Schauplatz der einheitsetzenden Vernunftthätigkeit finden. Da es aber vor dem menschlichen Bewußtsein und außer ihm gestaltende Vernunft und gestaltete Natur gibt, wie wir denn selbst beides sind ehe es uns zum Bewußtsein kommt, so kann auch der Gegensatz des bewußten und unbewußten Seins nur als ein untergeordneter dem weltumfassenden und weltbildenden Gegensatze des Idealen und Realen gegenüber verstanden werden. So wie wir nun aber in unserem unmittelbaren Leben die Einheit von Intellekt und Organisation besitzen, so sind wir genöthigt auch den Weltgegensatz des Idealen und Realen in einer allgemeinen Einheit des Daseins verbunden oder

aufgehoben zu denken. Das führt uns auf die Gottesidee in ihrem Verhältnisse zur Weltidee.[1])

6. Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Der beschriebene höchste Gegensatz des Idealen und Realen, der die Welt ist, wäre nämlich, wie Schleiermacher lehrt, nur ein „leeres Mysterium", wenn er nicht von dem „einen Sein" befaßt würde, welches ihn mit allen untergeordneten Gegensätzen „aus sich entwickelt". In der unendlichen Theilbarkeit von Zeit und Raum entfaltet sich alles empirische Sein, aber in der Einheit schlechthin, d. h. „in der Identität des ununterscheidbaren schlechthin absoluten Seins und Wissens" soll dasselbe wurzeln. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheinen Ideales und Reales oder Denken und Sein auch nur als „parallele modi" eines ihren Gegensatz in absoluter Lösung in sich tragenden, allem gegensätzlichen Dasein als „produktiver Grund" zu Grunde liegenden absolut einen Seins.[2])

Die höchste Einheit wird absolut genannt, weil jeder Gegensatz in ihr aufhört, weil sie eben ihrem Wesen nach nichts ist als Einheit. Aber, man übersehe es nicht, sie ist Einheit des Idealen und Realen, sie ist also, wenn ich so sagen darf, aus keinem andern Stoffe gemacht wie die Welt. Nur daß Ideales und Reales in der

---

[1]) Vgl. noch Dial. S. 147, 211–230. — Es kann nicht verkannt werden, daß die verschiedene Bezeichnung des Weltgegensatzes in dem System verwirrend gewirkt hat. Während nämlich die Kategorien des Idealen und Realen, des dinglichen u. geistigen, physischen u. ethischen Seins, der Vernunft und Natur den Gegensatz in dem Sinne als einen realen bezeichnen, daß er wirkliche Art- und Stufenunterschiede in der Welt bildet, nehmen die Bezeichnungen desselben als Denken und Sein oder als Subject und Object das wieder zurück und lassen denselben nur als doppeltes Verhalten desselben Seins erscheinen, ein Verhalten, das fortwährend wohl auch substanzielle Differenzen producirt, die man aber wieder als untergeordnete Funktionen des einen Seins verstehen kann.

[2]) Dial. S. 77 ff. 113 f, 150 ff. 162 ff. 462. 496 f. Ethik (T.) S. 91. 95.

Welt im Gegensatze, im Sein schlechthin als Einheit existiren. Der die Welt constituirende Gegensatz könnte ja gar nicht in dem absolut einen Sein begründet sein, wenn dieses nicht Einheit eben des Idealen und Realen wäre. Diese absolute Einheit des Idealen und Realen, oder dieses „Sein schlechthin" wird im Gegensatze zur Welt Gott genannt. Da nun diese Einheit als solche nie erscheint, so kann sie auch nie an sich erkannt werden. Alle Gegensätze, also auch der von Subject und Object, auf dem das Denken beruht, hören ja in ihr auf. Wir können uns wohl das Einzelne, Viele, Gegensätzliche vorstellig machen, aber niemals das unterschiedslose Allgemeine, Eine. Die Gottesidee ist also ganz transcendental; sie bleibt immer „hinter dem Vorhang", und wenn wir hier doch von ihr reden, so geschieht es darum, weil unsere Welterkenntniß ihren Abschluß nur in der Idee eines letzten einheitlichen Grundes aller Dinge findet, eine Idee, die wir freilich immer nur in den Wasserfarben der Abstraction malen können.

Das Streben nach einheitlicher Begründung der Weltgegensätze beherrscht nämlich das menschliche Denken derart, daß man es selbst in der Metaphysik des Daseins begreifen muß. Im direkten Widerspruche mit Kant unternimmt es daher Schleiermacher aus der Tendenz des Denkens auf Uebereinstimmung mit seinen Objecten auf eine zu Grunde liegende absolute Einheit von Denken und Sein zu schließen und diese Hypothese in dem Versuche die Relativität aller Gegensätze in der Welt nachzuweisen metaphysisch zu begründen. Und das wird ihm nicht schwer, wenn wir uns erinnern, daß er das Denken als Einheitsetzen erklärt und den Gegensatz des Geistigen und Physischen auf den von Einheit und Mannichfaltigkeit zurückgeführt hat. Demgemäß heißt es: die Einheit ist nur in der Mannichfaltigkeit, diese nur in jener; das Sein ist auch Denken, das Denken auch Sein; vor allem Bewußtsein sind beide unmittelbar eins, und auf der Höhe der Entwickelung des Denkens bewährt dieses mit der Tendenz auf Uebereinstimmung mit allem Sein, auch wo dieselbe sich nicht realisirt, doch die genuine Einheit, die ursprüngliche Identität der Denk- und Seinsformen. Ja, wenn man einen Beweis für das Dasein Gottes bei Schleiermacher suchen will, so kann man ihn nur in diesem der Tendenz des Denkens auf Einheit

mit dem Sein entnommenen Versuche finden, die Relativität aller Gegensätze und damit die absolute Einheit alles Daseienden darzustellen, ein Versuch, der die gesammte Wissenschaft Schleiermachers in signifikanter Weise beherrscht.

Die Betrachtung aller Dinge soll nämlich die Meinung bewähren, daß allem gegensätzlichen und getheilten Dasein ein einheitliches untheilbares Ursein als produktiver Grund zu Grunde liege. Die Differenz von Leib und Seele, von organischer und intellektueller Thätigkeit gründet in der Einheit unseres Lebens und ist in dieser unmittelbar eins. Alle individuellen Verschiedenheiten in der Menschheit gründen und finden ihre unmittelbare Einheit in der Gattung. Ebenso ordnen wir alle physische Lebensbewegung dem Begriffe Natur unter. Und nicht nur das. Sowie Leib und Seele eins sind in der Person des Menschen, so vollziehen wir die Einheit von Natur und Menschheit in der Gottesidee. In der Weltidee ist nämlich nur die Totalität alles gegensätzlichen Daseins zusammengefaßt, ohne daß in ihr zugleich die Einheit des Seins zum Ausdruck käme. Die Welt existirt für unser Denken nur in der Vielheit ihrer in die Erscheinung tretenden differenten Gestaltungen und Funktionen. Sowie nun alle diese kleineren oder größeren Lebenskreise dieselbe Beschaffenheit nur in verschiedener Mischung, dieselben Lebensfunktionen nur in verschiedenem Grade zeigen, welche ohne die besonderen und allgemeinen Vernunftcentren in tausend Atome zerstieben würden, so findet auch die Welt ihren absoluten Grund erst in einer unanschaubaren Einheit alles Seins, zu dem sich alle ihre differenten Daseinsformen und Lebensfunktionen, wieder nur als Funktionen und als Erscheinungen verhalten. Sowie das Ich nur in der Duplicität der intellektuellen und organischen Funktion, so erscheint die Einheit des Seins nur in der Duplicität des die Welt constituirenden Gegensatzes von Idealem und Realem. Und sowie organische und intellektuelle Funktion nur im individuellen Leben ihre punktuelle Einheit finden, so finden Ideales und Reales (oder die Welt) ihre unendliche Einheit nur in dem absoluten Sein (oder in Gott).

Schleiermacher lehnt es ausdrücklich ab, das eine Glied des kosmischen Gegensatzes auf das andere zurückzuführen. Ideales und Reales bleiben für unser Denken verschieden, aber als Sein sind

sie eins. Es ist eine Täuschung, wenn der Spiritualismus das Reale aus dem Idealen, oder wenn der Materialismus das Ideale aus dem Realen ableiten zu können meint. Beide Glieder des Weltgegensatzes sind gleich real, gleich werthvoll, constituiren eben in ihrer Differenz das Weltleben. Eine absolute Begründung für beide kann man also nur in dem allem getheilten Dasein unsichtbar zu Grunde liegenden einen Sein oder in Gott finden. Eben deshalb kann man Gott und Welt nicht identificiren und nicht auseinander halten; und doch meint Schleiermacher seien wir genöthigt sie getrennt zu *denken*, was er in der ausführlichen Erörterung *des Verhältnisses zwischen Gott und Welt* nachweist.[1])

Beide Ideen, lehrt die Dialektit, drücken *dasselbe* Sein aus, aber in der Weltidee wird das Sein als Totalität, in der Gottesidee als Einheit aller Gegensätze gesetzt. Beide Ideen lassen sich also nicht identificiren: die Welt ist Einheit in der Vielheit, Gott ist Einheit mit Ausschluß der Vielheit, oder absolute Einheit. Die Weltidee verbürgt nämlich nur die *Gemeinschaftlichkeit* alles gegensätzlichen Lebens, so namentlich auch der Natur- und Sittenformen. In ihr lassen sich also auch nur die Vielheit und Gegensätzlichkeit sowie die Wechselbeziehungen alles einzelnen Daseins begründen; sie ist Princip des in Raum und Zeit sich entwickelnden getheilten Lebens. In ihr liegt aber noch gar keine Bürgschaft dafür, daß die zu gemeinsamem Leben verbundenen, sich bald anziehenden, bald abstoßenden Daseinsformen auch, so zu sagen, von Hause aus zusammengehören. Folglich ist die Gottesidee zur Begründung der Einheit alles Daseins ganz unentbehrlich.

Indessen, wie bemerkt, beide Ideen drücken dasselbe Sein aus, nur in der Verschiedenheit seines Daseins. Sie lassen sich also weder trennen noch einander entgegensetzen. Man kann die Welt nicht ohne Gott denken, aber auch Gott nicht ohne die Welt. Die Welt ohne Gott wäre das „Chaos", Gott ohne die Welt ein inhaltsloses „Fantasma". Die „Vielheit" existirt eben nur in der „Einheit" und diese nur in jener. Aber so gewiß die Welt in der Vielheit der Arten und Stufen des Daseins eine reale Existenz besitzt, kann

---

[1]) Dial. S. 161—171.

man sie nicht mit Gott identificiren. Und andererseits: so gewiß die Vielheit alles Daseins jedes inneren Zusammenhangs entbehren würde ohne eine zugrundeliegende Einheit, so gewiß kann man sie nicht ohne Gott denken. Aus demselben Grunde ist Gott zwar nicht als eins mit der Welt zu denken; aber, wie bemerkt, ohne die in Zeit und Raum erscheinende Vielheit wäre die „Einheit des Seins" nur ein — Fantasma. Demgemäß läßt sich weder eine absolute Identität noch ein absoluter Gegensatz zwischen beiden constatiren. Wir können sie nicht identificiren, „weil die Ausdrücke verschieden sind"; wir können sie nicht isoliren, „weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind". Also „sind wir nicht befugt ein anderes Verhältniß zwischen Gott und Welt zu setzen als das des Zusammenseins beider. Denn ebensowenig wie wir einen Gegensatz beider construiren können, können wir auch eine Identität beider construiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der andern Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von einander denken können. Wir schweben also zwischen dem einen und anderen und können auch mit Besonnenheit nichts anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transcendentale sein muß, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art wie beide Ideen in uns transcendente Principien sind."[1])

Es fragt sich ob Schleiermacher unter den Kategorien Transcendenz und Immanenz noch eine weitere Auskunft über das Verhältniß von Gott und Welt zu geben hat.

Die Einheit des Seins oder Gott beansprucht das Merkmal der Transcendenz. Indessen ist damit keineswegs ein weiterer Schritt zur Trennung von Gott und Welt gethan. Denn auch die Welt ist transcendent, sofern wir die Totalität alles Daseins niemals haben und mit unserem Denken ihr jedenfalls nur in unendlicher Progression näher kommen. Nun ist Gott allerdings noch in einem anderen Sinne transcendent. Das schlechthin eine Sein, diese absolute Identität von Sein und Bewußtsein, ist nämlich für das Den-

---

[1]) Dial. S. 78. Anm. 158. 328 f. 432 ff. 521. 526.

ken überhaupt und schlechterdings unerreichbar. Immerhin wird die Transcendenz Gottes auch damit nur im Sinne der Unerkennbarkeit Gottes behauptet. Man kann die pure Einheit überhaupt nicht, oder man kann sie nur in der Vielheit denken. Eine reale Differenz ist damit nicht statuirt. Im Gegentheil scheinen die Sätze, daß wir von einem Sein Gottes außer der Welt nichts wissen und daß sich die Gotteserkenntniß in der Totalität der Welterkenntniß allein realisire, nothwendig in dem Schlußsatze auszulaufen, daß Gott überhaupt „außer" der Welt nicht existirt.[1])

Während also Schleiermacher die Transcendenz Gottes vorwiegend im Sinne seiner Unerkennbarkeit bestimmt, betont er um so nachdrücklicher die reale Immanenz Gottes in der Welt. In dieser Richtung verfährt er besonders in der religiösen Anthropologie. In jedem Bewußtsein ist nämlich sowohl die Beziehung auf die Einheit schlechthin gesetzt wie die auf die Vielheit schlechthin. Die erstere soll die „Qualität" oder das Transcendente, die zweite das „Mathematische oder Quantitative" im Menschen sein. Beides zusammen constituire sein eigentliches Wesen. Aber das Transcendente im Menschen bezeichnet zugleich die wirkliche Immanenz Gottes in ihm. Im Selbstbewußtsein ist Gott „mitgesetzt" und zwar „als Grund unserer Einheit im Uebergang vom Wissen zum Wollen und umgekehrt". Ebenso wird das Sein der Ideen und des Gewissens im Menschen, welche beide nur in verschiedener Richtung „die Identität der Denk- und Seinsformen" repräsentiren, „ein Sein Gottes" in ihm genannt. Sofern der Mensch Einheit des Idealen und Realen ist, eine Einheit die er freilich auch im unmittelbaren Bewußtsein, im Gefühl nie rein oder „ohne Vielheit" erlebt, ist er Gott oder ist Gott in ihm. Ebenso ist das Sein Gottes in allen Dingen gegeben, sofern in allen „vermöge des Seins und Zusammenseins die Totalität und deren transcendenter Grund gesetzt ist". Nach Art der Begründung unseres gegensätzlichen empirischen Lebens in seiner unanschaubaren transcendenten und doch als „Princip und produc-

---

[1]) Ethik (T.) S. 10 ff. — Vgl. meine Abh. über die philos. Gotteslehre Schleiermachers, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 57. S. 198 ff. Bd. 58. S. 1 ff.

tiver Grund" ihm immanenten Lebenseinheit haben wir uns die Begründung des gegensätzlichen Weltlebens in dem einheitlichen Gottesleben zu denken.[1]) In der „besonderen" oder „einzelnen" Einheit des Intellektuellen und Organischen, dem Ich, ist also immer zugleich die „allgemeine" Einheit des Idealen und Realen mitgesetzt und zwar als von jener nur dem Umfange nach verschieden. Demgemäß haben wir in der absoluten oder allgemeinen Einheit des Seins ebenso die Erweiterung der psychischen Lebenseinheit zu finden, wie in dem Gegensatze des Idealen und Realen die Erweiterung des psychischen von Intellekt und Organisation, und die Immanenz Gottes in der Welt ist nach Maßgabe der Immanenz der Einheit des Ich in der Getheiltheit seines empirischen Lebens zu denken. Gott ist nicht leere, sondern „volle Einheit" des Seins, und das Welträthsel bleibt nur dieses, wie diese volle Einheit die Gegensätze, in welchen das Dasein der Welt verläuft, aus sich entwickeln oder causiren könne.[2])

Diese Schlußfolge ist so zwingend und durchschlagend, daß sie nicht durch einzelne zuwiderlaufende Bemerkungen Schleiermachers durchkreuzt werden kann. Die psychologische Begründung des Gegensatzes von Intellekt und Organisation im Ich, die dialektische Untersuchung über den letzten Grund der Uebereinstimmung von Denken und Sein, die Frage der Ethik nach einer absoluten Garantie für die Zusammengehörigkeit der Natur- und Sittenformen mit ihrem gemeinsamen Resultat: dem absoluten Sein oder der Einheit des Seins, — das Alles bliebe rein unverständlich und sinnlos, wenn wir nicht überall dieselbe Differenz und dieselbe Einheit von Leib und Seele, von Ich und Nichtich, von Natur und Vernunft, von Denken und Sein, von Idealem und Realem, von Gott und Welt statuiren dürften. Dann ist aber auch nicht zu bestreiten, daß Schleiermacher den Ertrag seiner Metaphysik in dem dialektischen Satze ausgesprochen hat, daß „das Sein" ebenso auf ideale wie reale Weise gesetzt ist, daß Ideales und Reales nur „parellele modi des einen Seins" sind, welches den höchsten kosmischen Gegensatz genau so aus sich „ent-

---

[1]) Dial. S. 149 ff. 162 ff.

[2]) Dial. S. 155. — Vgl. auch Vorländer a. a. O. S. 112.

wickelt", wie wir es in parte pro toto an der Einheit des Ich in in der Getheiltheit seiner Funktionen beobachtet haben.[1]).

Es sind dieselben Motive, welche Schleiermacher zu dem Postulate Gottes führen wie Kant. Er sucht nach einer absoluten Garantie für die genuine Zusammengehörigkeit und Uebereinstimmung der intellektuellen und organischen, der ethischen und physischen Welt, weil ohne sie dem sittlichen Lebensprocesse und der wissenschaftlichen Arbeit, welche auf Darstellung der Vernunft in der Natur und adäquate Erkenntniß des Daseins tendiren, Zweck und Erfolg ihres Strebens unverbürgt blieben. Aber der Weg, welchen er zur Erreichung dieses Zieles einschlägt, ist soweit wie möglich von Kant und seinem auf der Voraussetzung einer realen Differenz zwischen Vernunftwille und Naturproceß basirenden Postulate eines persönlichen Gottes verschieden. Denn es ist die Einheit unseres persönlichen Lebens in der Getheiltheit seiner Funktionen, welche ihn ermuthigt dem Gegensatz von Vernunft und Natur eine gleiche Lebenseinheit zu Grunde zu legen, im Verhältniß zu welcher diese auch nur die Bedeutung von Funktionen, Erscheinungsformen, Lebensweisen beanspruchen sollen. So real wie unser empirisches Leben in dem Gegensatze von Leib und Seele, so real ist die Welt in dem Gegensatze von Idealem und Realen. Aber so untrennbar wie Leib und Seele von unserem Leben sind, so untrennbar ist die Welt von Gott. Deshalb kann man die beiden weder isoliren noch identificiren. Vielmehr muß ihr „Zusammensein" nach Maßgabe des Verhältnisses von empirischem und transcendentem Ich, von Kraft und Erscheinung, von Ursache und Wirkung, von Sein und Dasein oder von Sein und modus gedacht werden.[2])

---

[1]) Dial. S. 77 ff. — Vgl. die entsprechende psychologische Entwickelung S. 32 ff. oben. — Auch hier ist sich übrigens Schleiermacher in den Bezeichnungen nicht gleich geblieben. So wird Dial. § 187 Gott der Materie gegenübergestellt, während er sonst durchweg in der aus Materie und Geist construirten Welt sein Correlat findet.

[2]) Vgl. Weißenborn, a. a. O. I, 278 — 282. Schaller, a. a. O. S. 167 ff. Zeller, a. a. O. S. 761—766 u. d. Abh. in den Theol. Jahrb. 1842. S. 263 ff. Sigwart, a. a. O. S. 499. Lipsius, a. a. O. S. 139 ff. — Die Vertreter der Vermittlungstheo-

Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß sich Schleiermacher gerade in dem metaphysischen Ertrage seiner Weltanschauung sowohl mit Spinoza wie mit Schelling, von denen er sich übrigens durch die starke Betonung der Individualität unterscheidet, nahe berührt. Indessen wird mit nicht geringerem Rechte eine Differenz zwischen ihm und diesen Denkern hervorgehoben, an der die Glaubenslehre weitergebaut hat. Bei Schelling und Spinoza fällt nämlich das Absolute in der Art mit den Gegensätzen der Welt zusammen, daß die Realität der letzteren in Frage gestellt wird. Schleiermacher behauptet wenigstens die Verschiedenheit der indifferenten von der differenten Einheit, und auch die Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt läßt eine quantitative Verschiedenheit der einzelnen von der allgemeinen, der getheilten von der absoluten Einheit offen. Allein gerade in dieser, übrigens zur Sache wenig entscheidenden Distinction haben die philosophischen Beurtheiler Schleiermachers ausnahmelos eine Inconsequenz gefunden. Wird nämlich Gott als Einheit alles Seins definirt, so bleibt kein Raum für eine reale Differenz zwischen ihm und der Welt. Soll andererseits die Welt wirklich von Gott verschieden sein, so kann man ihn nicht als Einheit von allem Sein auffassen. Ebenso steht es mit dem Gedanken der Begründung der Welt in Gott. Soll die höchste Einheit die Weltgegensätze begründen, so muß sie selbst irgendwie zur Differenziirung disponirt sein; wird aber die höchste Einheit als absolute Indifferenz gedacht, so läßt sich nicht einsehen, wie sich die gegensätzliche Welt aus ihr entwickeln soll. Daher das „beziehungslose“ und doch bezügliche „Schweben“ zwischen den coordinirten Ideen von Gott und Welt.[1])

Es kommt mir nun zwar nicht darauf an hier noch den Nachweis zu führen, daß diese Welt- und Gottesanschauung in allen

---

logie suchen sich allein noch dieser Consequenz zu entziehen; mit welchem Rechte, das werden wir bei der Darstellung der theologischen Gotteslehre Schleiermachers prüfen. Vgl. indessen auch Schmidt, Spinoza u. Schleiermacher, Berlin 1868, S. 133 ff.

[1]) Vgl, bes. Dial. S. 328 ff. 433 ff. 526 ff. — Vgl. auch Reden, 1. A. S. 6. 64. 86. 172. Ethik (T.) S. 91 f. 95 ff. Ferner Dilthey a. a. O. S. 324.

ihren Zügen den Charakter des Pantheismus an sich trägt. Indessen soll auch nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher den kritischen Standpunkt, den er in dem Grundsatz: man kann Gott und Welt nicht getrennt *denken*, eingenommen, überschritten und mit der Behauptung, daß die Gottesidee isolirt zum leeren Fantasma werde, der Unabhängigkeit Gottes das Urtheil gesprochen hat. Inwiefern dadurch das religiöse Interesse geschädigt wird, ist hier nicht zu erörtern. Aber auch das wissenschaftliche Interesse fordert jedenfalls ein solches Maß von Unabhängigkeit für Gott, daß die Begründung der Welt in ihm nicht zu einer bloßen Phrase oder zu einer physischen Emanation, mit der die Superiorität des Sittlichen preisgegeben und die „Individuation" jedenfalls nicht erklärt würde, herabgesetzt werde.

Vom Standpunkte der Wissenschaft muß also Schleiermachers *Weltansicht* der doppelte Vorwurf gemacht werden, daß sie eben so untauglich zur Lösung des Welträthsels, wie falsch in ihrer Methode ist. Oder wer wird in den Kategorien Einheit und Mannichfaltigkeit, die in ihren verschiedenen Verbindungen die Arten und Stufen des Weltprocesses repräsentiren, und welche, wie nachgewiesen, das *letzte* Wort Schleiermachers zur Sache sind, im Ernste einen erheblichen Beitrag zur Aufklärung über die Gebiete des sittlichen und physischen Lebens in ihrer Einheit und Verschiedenheit finden? Die Methode der Theilung des Daseins nach dem Maßstabe des quantitativen Ueberwiegens seiner dem Stoffe nach identischen Glieder ist aber vielmehr geeignet alle Differenzen in der Art und Entwickelung des Lebens zu verwischen, wie sie zu erklären. Wäre bei Schleiermacher das architektonisch-systematische Interesse, getragen von einer ästhetischen Empfindung für die unendliche Harmonie des Daseins, nicht stärker gewesen, wie seine Richtung auf reale Erkenntniß, so würde es sich schwer erklären lassen, wie ein so scharfsinniger und geistvoller Kopf das Facit seiner Weltansicht in dem Satze ziehen konnte: Alles ist, folglich ist das Sein die Einheit und der Grund von Allem! Daraus daß Alles *ist* folgt aber noch lange nicht, daß Alles *dasselbe* ist oder gar daß das von allem Daseienden abstrahirte Prädicat *sein* „der productive Grund" desselben ist. Mit welchem Rechte man ihm eine Bestim-

mung der Gottesidee „im Sinne des Geistigen“ zutrauen darf, kann man nun daran ermessen, daß die Gottesidee überhaupt nur durch Preisgabe und Aufhebung aller Differenzen im Sein, so namentlich der Differenz des Ethischen und Physischen gewonnen wird. Wie sich damit die Anerkennung der Dignität der sittlichen Vernunft, die doch auch in Gott begründet sein muß, wenn er die ganze Welt begründen soll, verträgt, diese Frage werden wir bei Besprechung der Ethik Schleiermachers zu beantworten suchen.

Zweite Abtheilung:

Die Ausführung der philosophischen Grundanschauung in der dialektischen Erkenntnißlehre, der philosophischen Ethik und Religionslehre.

Cap. III.

Die dialektische Erkenntnißlehre.

---

7. Ausgangspunkte und Tendenz der Dialektik.

Schleiermachers Dialektik, welche für unsere Aufgabe vorzugsweise in Betracht kommt, gehört unstreitig zu den interessantesten, aber auch am schwersten verständlichen Theilen seiner wissenschaftlichen Hinterlassenschaft. Sie nimmt in dem System eine ähnliche Stelle ein wie die Kritik der reinen Vernunft in dem Kantischen. Es ist mir wahrscheinlich, daß sie nach diesem Muster gearbeitet wurde. Die Dialektik copirt nämlich einfach die Resultate der Erkenntnißlehre Kants und entnimmt offenbar dem bekannten Dualismus zwischen Ding an sich und Denken, welchen Kant grundsätzlich nicht überschritten hat, der aber dem monistischen Zuge Schleiermachers ganz zuwider sein mußte, die Motive zu dem charakteristischen Versuche die absolute Identität von Denken und Sein nachzuweisen, welcher den principiellen Theil der Dialektik von der ersten bis zur letzten Zeile beherrscht. Deshalb ist sie denn auch Logik und Metaphysik zugleich. Ohne Berücksichtigung „der innersten Gründe alles Wissens“ getraut sich nämlich Schleiermacher nicht die Regeln des Denkens aufzustellen. Das Denken, reflectirt er über Kant hinaus-

gehend, will Wissen werden, indem es sich in völlige Uebereinstimmung mit dem Sein setzt. Gibt es keine Garantie für die genuine Uebereinstimmung unserer Denkformen mit den Formen des Seins, so ist die Wissenschaft überhaupt eine Illusion. Für sie ist also gerade das eine Existenzfrage, was Kants Kritik als ein unlösbares Problem umgangen hatte. Wir wollen die Wirklichkeit oder das Sein erkennen; wir müssen uns also auch über die Erreichbarkeit dieses Zieles vergewissern. In dieser Richtung bemerkt bereits die Psychologie, daß ein Begriff immer nur in dem befruchtenden Contakte des inneren Denkprincips mit den äußeren Objecten sich erzeuge, ohne diesem beachtenswerthen Gedanken eingehendere Würdigung zu Theil werden zu lassen. Aber auch die dialektische Erkenntnißtheorie hat für die psychologische Seite des Problems wenig übrig. Die mangelhafte Induktion wird gerade an diesem Punkte durch die constructive Speculation ersetzt, und „die absolute Begründung der Wissensidee" absorbirt dermaßen das Interesse Schleiermachers, daß er für die empirische Seite des Problems so gut wie nichts leistet. Denn die Aufgabe der Kantischen Lehre von der Idealität von Zeit und Raum vollzieht er, ohne sie irgendwie zu rechtfertigen.

Es ist nun zwar ein Verdienst Schleiermachers in der Trennung der realen und metaphysischen Wissenschaften die Sünde erkannt zu haben, welche fortzeugend immer einerseits den abstracten Scholasticismus, andererseits den sinnlichen Empirismus gebären muß. Aber das Resultat seines theilweise originellen, vielfach gewaltsamen Versuchs diesen alten Conflikt zu lösen, ist am Ende doch nur „die Ueberzeugung" daß Denken und Sein im Grunde identisch und also auch in ihrer differenten Erscheinungsformen nur relativ entgegengesetzt sind. In diesem Sinne wird „das einwohnende Sein Gottes als Princip alles Wissens" aufgestellt. In diesem Sinn wird die religiöse Ueberzeugung von „der absoluten Identität des Idealen und Realen" als das eigentliche Motiv der wissenschaftlichen Erkenntniß und diese selbst als der letzte Grund der postulirten Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen nachgewiesen. Was dem objektiven Bewußtsein immer fehlt, die Ueberzeugung von der genuinen Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen, wird dem subjectiven Bewußtsein zur unmittelbaren Gewißheit. Wir können diese Ueber-

einstimmung wissenschaftlich nicht nachweisen, aber im Verlaufe des wissenschaftlichen Processes wird sie uns mit innerer Nothwendigkeit gewiß, und diese „religiöse Gewißheit" ist uns zugleich Garantie für die Wahrheit der Wissenschaft.

Wie Ernst es übrigens Schleiermacher mit dieser Begründung der Wissenschaft durch die Religion ist, geht deutlich genug aus der beachtenswerthen Notiz über den wissenschaftlichen Skepticismus, welche die Beilage C, IX bringt, hervor. Die mit der Uebereinstimmuug der Denk- und Seinsformen, des Intellektes und der Natur stehende und fallende „Wahrheit der Wissenschaft" läßt sich auf wissenschaftlichem Wege überhaupt nicht evident machen. Keine Wissenschaftslehre vermag das Vorurtheil zu widerlegen, daß alles Wissen lediglich illusorisch ist, daß wir mit allen unseren Begriffen und Urtheilen keinen adäquaten Ausdruck für das Sein gewinnen, daß die Kluft zwischen unserem Intellekte und dem äußern Dasein unausfüllbar ist. Was also soll den kritischen Skepticismus überwinden? Schleiermacher antwortet: die im Verlaufe des Denkprocesses sich herausstellende subjective Ueberzeugung von der transcendenten Einheit von Vernunft und Natur *oder das religiöse Bewußtsein von der Einheit der intellektuellen und physischen Welt in Gott*. Wir werden diesem höchst bedeutsamen Gedanken noch weiter begegnen. Vorerst können wir unter Beachtung desselben die historische Stellung der Dialektik dahin bestimmen: 1. sie acceptirt den Grundsatz *Kants*, daß es nur ein Wissen um das Wirkliche, sofern es zu unserer Erfahrung kommt, geben kann, 2. sie sucht die Kantische Skepsis bezüglich einer absolut adäquaten Erkenntniß in Anerkennung der Mangelhaftigkeit der herrschenden Metaphysik zu überwinden — durch die Religion, aber freilich, wie wir sehen werden, durchaus metaphysich bestimmte Religion.[1])

---

[1]) *Dial.* S. 316 ff. 370 ff. 9 ff. 16 ff. 21. Anm. — Das Genauere hierzu vgl. in meiner Göttinger Doktordissertation von 1868, S. 6—12.

8. Allgemeine Charakteristik des Erkennens.

Zur allgemeinen Charakteristik des Wissens ist hervorzuheben, daß wir es hier nur mit dem activen Denken zu thun haben, welches auf die Erkenntniß der Dinge an sich losgeht. Auch muß das wissenschaftliche Denken von dem ästhetisch-religiösen unterschieden werden. Manifestirt sich in dem letzteren immer das Individuum als solches oder eine individuell bestimmte Gemeinschaft, so kommt bei dem ersteren der Einzelne nur als Träger der in Allen identischen Vernunft in Betracht. Demgemäß wird als Subject des wissenschaftlichen Processes die allgemeine eine Vernunft, als Object desselben die Totalität alles Daseins genannt. Das Wissen muß also immer als dasjenige Denken vorgestellt werden, welches 1. von allen Denkenden auf dieselbe Weise producirt, 2. auf die Totalität des Seins bezogen wird. In der Identität mit dem Sein heißt das Denken allein Wissen und unterscheidet sich eben dadurch sehr bestimmt vom Meinen und Glauben.[1])

Wie alles Denken vollzieht sich indessen auch das wissenschaftliche durch die organische und intellektuelle Funktion. Mit der ersteren ergreifen wir das mannichfaltige äußere Dasein, mit der anderen setzen wir, den „ursprünglichen Act des Bewußtseins" wiederholend, bestimmte Einheit und Vielheit in demselben. Wie uns schon die Psychologie belehrte, ist die Vernunftthätigkeit Quelle der Einheit, die organische Quelle der Vielheit des Wissens. Die erstere repräsentirt das Ich die zweite das Nichtich, und nur im Contakte von Außen- und Innenwelt entsteht Wissen. Ohne Denkthätigkeit im Menschen gäbe es kein Wissen und ohne „Objekte" für diese Denkthätigkeit ebensowenig. Beide bedingen sich also, denn es wäre „ohne Einheit die Mannichfaltigkeit unbestimmt und ohne Mannichfaltigkeit die Einheit leer." Das reale Wissen ist „dasjenige Denken, welches nicht mit der Differenz, sondern in und mit der Identität beider Funktionen gesetzt und von beiden gleich ursprünglich auf das außer ihm als Sein gesetzte bezogen wird". Wo die eine

---

[1]) Dial. S. 43—51. Ethik (T.) S. 8 f. Psychol. S. 12.

oder andere Funktion außer Wirksamkeit tritt, hört auch das wirkliche Denken auf. So ist z. B. der Gedanke des Chaos = ungeordnete Mannichfaltigkeit ebenso blind, wie der Gedanke Gottes = pure Einheit leer ist. Ohne organische Funktion kein wirkliches, ohne intellektuelle kein verständliches Denken. Die Organisation gibt den Stoff, der Intellekt die Form, oder wie die Ethik lehrt, die Vernunft gibt die Bestimmung, die Organisation die Belebung. Resultat: so wenig es ein Denken gibt, das nicht zugleich Wahrnehmung und Begriff wäre, so wenig gibt es ein über die äußere oder innere Wirklichkeit hinausgehendes Wissen. In die Sprache Kants zurückübersetzt heißt das: Begriffe ohne Anschauung sind blind, Anschauungen ohne Begriffe leer. Wir werden uns später noch vollständiger überzeugen können, daß Schleiermacher den Grundsatz Kants, demzufolge es kein über die Erfahrung hinausgehendes Wissen gibt und geben kann, ganz und gar gebilligt hat und demselben in seinem eigenen System überall treu geblieben ist. Dagegen hat er allerdings der von Kant vernachläßigten „inneren Realität" dadurch zu ihrem Rechte verholfen, daß er in dem subjektiven oder unmittelbaren Wissen eine relativ selbständige Form der Erkenntniß nachwies, mit welcher wir nicht nur der „inneren" Erfahrung habhaft werden, sondern auch die Mängel des sinnlich-objekiven Erkennens ergänzen und ausgleichen. Und darin liegt das eigentlich originale Verdienst Schleiermachers auf dem erkenntniß-theoretischen Gebiete.[1])

9. Die correspondirenden Formen des Denkens und Seins und die Grenzen aller Erkenntniß.

Da wir also das Wissen nur in der Identität mit dem Sein haben, so können wir uns die Formen des Erkennens auch nur zugleich mit den correspondirenden Formen des Seins deutlich machen.

„Das Wissen als Denken ist unter keiner anderen Form als der des Begriffs und des Urtheils." Im Begriff, der eigentlich spe-

---

[1]) Dial. S. 39. f. 55 ff. 86 ff. 150 ff. Ethik (T.) S. 88 ff.

culativen Denkform, setzen wir die Mannichfaltigkeit des Seins als bestimmte Einheit und Vielheit. Jede Einheit ist die Summe bestimmter Vielheit und jede Vielheit die Entwickelung bestimmter Einheit. Das Gebiet des Begriffs ist daher von dem Gegensatze des Allgemeinen und Besonderen, mit welchem derjenige des Höheren und Niederen zusammenfällt, beherrscht. Je mehr Gegensätze ein Begriff unter sich befaßt desto allgemeiner und höher ist er (Volk, Menschheit, Sein); je weniger desto individueller und niederer ist er (Stamm, Familie, Person), oder die Einheit, die er im Sein setzt. Der Begriff realisirt sich aber erst im Urtheil. Denn das Urtheil ist eben die Beziehung des im Begriff Gesetzten auf die realen Objecte, auf das wirkliche Dasein: weshalb sich denn auch diese Denkform vorwiegend durch die organische, unsere Verbindung mit der Außenwelt repräsentirende Funktion vollzieht. Das im Begriff ideell Gesetzte wird im Urtheil reell gesetzt oder als wirklich behauptet. Das Urtheil ist aber entweder eigentliches oder synthetisches, sofern im Prädicat als wirklich gesetzt wird, was das Subject als möglich aussagt, oder uneigentliches, analytisches, sofern das Prädicat nur erläutert, was in dem Subjectsbegriffe bereits bestimmt gesetzt ist. Deshalb will denn auch Schleiermacher das analytische Urtheil als eine Form realer Erkenntniß gar nicht gelten lassen. Sowie nun die Einerleiheit der Urtheilsproduction in der Gleichheit unserer Beziehungen zur Außenwelt begründet ist, so läßt die Gleichheit der Begriffsproduction auf die Gleichheit des Selbstbewußtseins in Allen schließen.[1])

Den Denkformen entsprechen die Formen des Seins. „Soll es ein Wissen unter der Form des Begriffs geben, daß also dem im Begriff gedachten ein Sein entspricht: so muß im Sein auch wie im Begriff ein Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen stattfinden". Das ist nun in der That der Fall. „Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gründet, der höhere aber ein productives Zusammenfassen einer Mehrheit von niederen ist: so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung brin-

---

[1]) Dial. S. 88 f. 102—146.

gendes oder dessen Erscheinung und seiner Möglichkeit nach in dem höheren begründet; und das Höhere ist der productive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen." Dem Begriffssystem soll somit im Sein das System der substantiellen Formen entsprechen, dem Urtheilssystem das von Ursache und Wirkung. Denn der Begriff stellt das Sein als solches, das Urtheil stellt es in der Bewegung dar. Alles Sein bewegt, realisirt sich oder erscheint nur in der Weise, daß es Ursache einer Wirkung oder Wirkung einer Ursache, daß es Kraft einer Erscheinung, oder Erscheinung einer Kraft ist.

Sowie man jeden allgemeinen Begriff wieder als besonderen und jeden besonderen auch als allgemeinen ansehen kann, so läßt sich auch jede Kraft wieder als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft ansehen. So ist die Menschheit der allgemeine Begriff und die Kraft im Vergleich mit den einzelnen Menschen, die sich ihr subsummiren und in welchen sie ihre Erscheinung hat. Andererseits ist die Menschheit der niedere Begriff und eine bloße „Daseinsweise" im Vergleiche mit dem allgemeinen Sein oder der Welt, zu welcher sie sich immer nur als Theil und Erscheinungsform verhält. In diesem Rahmen sind aber alle Denk- und Seinsformen eingeschlossen. Wo diese Betrachtungsweise aufhört, da hört auch das wirkliche Sein und Denken auf. Sie bezeichnet die unumgängliche Begrenzung des wirklichen Denkens und Seins. Wir werden darauf bei der Betrachtung der Grenzen des Wissens zurückkommen.

Die Einheit von Denken und Sein, welche das Wissen erstrebt, erprobt sich nun hauptsächlich in dem Nachweis der Relativität dieser Gegensätze. Zunächst gibt es keinen Begriff ohne Urtheil und kein Urtheil ohne Begriff. Wie bemerkt ist das auf der organischen Funktion beruhende Urtheil Ausdruck des Thatsächlichen, der Realität des Seins, der auf der intellektuellen Funktion beruhende Begriff dagegen Ausdruck des Substantiellen oder der Einheit des Seins. Demzufolge unterscheidet Schleiermacher das sog. speculative Wissen mit vorherrschender Begriffsform von dem sog. empirischen Wissen mit vorherrschender Urtheilsform. Da indessen das Urtheil lediglich die Existenz des im Begriff gesetzten

aussagt, der Begriff aber die Einheit des im Urtheil gesetzten realen Seins, so erhellt, daß keines ohne das andere denkbar ist. Der Gegensatz des Speculativen und Empirischen bezeichnet also im Grunde nur die Verschiedenheit des Ausgangspunktes des Wissens und deckt sich mit dem des spontanen und receptiven Denkens. Die Speculation, so müssen wir hier in allgemeiner Fassung wiederholen, ist ohne Empirin ebenso leer, wie diese ohne jene blind. Denn wir wollen immer, also auch bei dem spekulativen Verfahren wirkliche Erkenntniß, d. h. Erkenntniß des Seins, und wir gewinnen eine eigentliche, also auch empirische Erkenntniß nur nach Maßgabe der Beschaffenheit unseres Denkvermögens d. h. durch Bezeichnung, Ordnung und Gruppirung der sinnlichen Mannichfaltigkeit.

Ebenso können wir im Sein keine Ursache ohne Wirkung und keine Wirkung ohne Ursache, keine Kraft außer ihrer Erscheinung, keine Substanz ohne Accidenz und umgekehrt denken. Vielmehr müssen wir jedes Sein betrachten sowohl als Einheit wie als Vielheit, sowohl als Kraft wie als Erscheinung, sowohl als Ursache wie als Wirkung, sowohl in der Ruhe wie in der Bewegung, sowohl als frei, d. h. als für sich seiende Einheit von Kraft und Erscheinung wie als nothwendig, d. h. als bedingt durch die Gesammtheit des Daseins. Demgemäß erweist sich die Differenz der verschiedenen Denk- und Seinsformen auf allen Punkten als eine relative, auf eine verschiedene Betrachtungsweise hinauslaufende, und als einziger anscheinend unauflöslicher Gegensatz bleibt der von „Denken und Sein."

Bevor wir diesen letzten Gegensatz auf seine Bedeutung für die menschliche Erkenntniß näher ansehen, versuchen wir noch genauer dem Wissen seine Grenzen abzustecken. Wir haben uns bis dahin überzeugen können: es gibt kein Wissen 1. außer in der Richtung auf einen Gegenstand, 2. das nicht in gleicher Weise auf der Action der organischen und intellektuellen Funktion beruhte, 3. das außerhalb des Gebiets der ausgeführten Gegensätze und Formen läge. Demgemäß werden der Erkenntniß nach oben und nach unten ihre Grenzen gezogen.

---

[1]) Dial. S. 127 ff. 134 ff.

Je mehr „Sein“ in einem Begriffe gesetzt ist, desto weniger ist von ihm prädicabel, lehrt Schleiermacher. Demnach wäre von Gott, als der absoluten Einheit alles Seins, überhaupt nichts zu prädiciren, da ja im „Sein“ alles Sein einbegriffen ist. Sowenig wie die absolute Einheit des Seins ein Wissen ist, so wenig ist es aber auch nach unten die absolute Mannigfaltigkeit des Erscheinens. Die Grenze des Begriffs ist also einerseits die unerschöpfliche chaotische Mannichfaltigkeit des Wahrnehmbaren, andererseits die Mehrheit möglicher Urtheile. Wo sich das Bewußtsein in der Unendlichkeit der sinnlichen Erscheinungen verliert, hört das Begreifen ebenso gut auf wie da, wo man von einem Subjecte Alles prädiciren kann. Ebenso hat die Urtheilsform ihre Grenzen nach oben in dem Gedanken eines absoluten Subjects, von dem man Alles aber nichts Bestimmtes aussagen kann, nach unten in dem Gedanken der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins, in der wieder alle „Bestimmung“ verloren geht.

Sowohl die Idee des absoluten Seins, wie die Idee der absoluten Mannichfaltigkeit des Erscheinens sind keine wirklichen Gedanken, sondern lediglich Phantasiebilder, welche wir uns zur Bezeichnung der Grenzen aller menschlichen Erkenntniß machen; wie denn auch die Dialektik selbst, sofern sie die letzten Principien des Wissens formulirt, keine reale Wissenschaft ist, sondern nur die gehaltlose „Idee des Wissens unter der isolirten Form des Allgemeinen“ producirt.[1])

Auf Seiten des Seins kommen wir auch nicht weiter. Der Begriffsgrenze entspricht nämlich die Vorstellung einer höchsten Kraft, der Urtheilsgrenze der Gedanke der chaotischen Materie. Indessen sollen diese Ideen nicht „wahrhaft transcendent“ sein. Denn die höchste Kraft gehe doch immer in der Totalität aller untergeordneten auf, und die chaotische Materie falle zusammen mit der Totalität von Kraft und Erscheinung in der Welt. Die organische Funktion bleibt also hier hinter der intellektuellen zurück, was sich übrigens dadurch wieder ausgleicht, daß den von dem isolirten Intellekte

---

[1]) Dial. S. 91 f. 134 ff. Ethik (T.) S. 18, 61 Anm.

producirten Ideen alle Realität abgeht, daß dieselben immer nur „indirecter Schematismus“ bleiben.

Begriff und Urtheil sind also lediglich Ausdruck für das wirkliche wahrnehmbare Dasein. Sie reichen so weit wie dieses. Sobald sie die Richtnng auf das wirkliche Dasein, welches zu unserer Wahrnehmung kommt, verlieren, werden sie zu gehalt- und sinnlosen Formeln, denen im besten Falle der kritische Werth von Grenzbezeichnungen zugemessen werden kann. Der Gedanke der absoluten Identität von Denken und Sein bürgt dafür, daß wir Alles wissen können was ist, und daß nichts existiren kann was wir nicht wissen könnten. Solange wir aber noch nicht zur Erkenntniß der Totalität des Seins gelangt sind, können wir von der „Idee des Wissens“ immer nur kritischen Gebrauch machen.[1])

10. Die letzten Gründe der Wissenschaft.

Indessen scheint der Nachweis der durchgängigen Correspondenz zwischen den Formen des Denkens und Seins und der Gleichheit beider Gebiete dem Umfange nach für die Wahrheit des Wissens noch keine genügende Bürgschaft zu bieten. Weil es sowohl im Sein wie im Denken „einen Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen“ gibt, sind beide doch nicht dasselbe. Dafür spricht auch noch nicht der Nachweis, daß sowohl im Denken wie im Sein „das Allgemeine das Besondere producirt“, und daß die Formen und Grenzen des Erkennens und des Daseins genau zusammenfallen. Der Gegensatz von Sein und Bewußtsein bleibt stehen, ja wir können uns ein reales Denken ohne ihn gar nicht denken. Das Denken liefe auf eine bloße Täuschung hinaus, wenn es im Wissen statt des gesuchten Gegenstandes nur sich selber wiederfände. Das Erkennen ist objectives Denken, und der Satz, daß es „als Operation und Object nur dasselbe sei“, bedarf jedenfalls der Einschränkung durch die Beobachtung, daß auch das wissenschaftliche Denken durch die nicht in uns entspringenden Affektionen der Außenwelt bedingt ist. Auch soll „die Mehrheit denkender Subjecte“ für die

---

[1]) Dial. S. 84 ff. 102 — 146. 160 f. — Zur Erörterung der Grenzen des Wissens vgl. meine Dissertation S. 28. Anm.

Realität des Gegensatzes sprechen. Wir finden außer uns nicht nur „Sein", sondern auch denkende Subjecte, mit denen wir uns im Denkprocesse in Uebereinstimmung und im Widerspruche bewegen können. Ausdruck der Realität dieses Gegensatzes ist nun die Weltidee, für welche der Gegensatz von Denken und Sein mit dem wechselnden Uebergewicht seiner Glieder geradezu constitutive Bedeutung hat, wie uns bereits die Metaphysik zu überzeugen suchte. Ihr erkenntnißtheoretischer Werth besteht demgemäß darin, daß sie Princip der Objectivität des Wissens als eines in der Richtung auf die Erkenntniß der Totalität alles Daseienden in steter Fortschreitung begriffenen Prozesses ist. Das ist freilich Alles, was Schleiermacher zur Sache vorbringt, und man wird schwerlich behaupten können, daß er sich mit dieser Begründung der Realität des Gegensatzes von Denken und Sein die Lösung desselben erschwert habe.

Ihm kam es überall auch weniger darauf an die Realität der Erkenntniß aus der Objectivität des Seins zu beweisen: für diese spricht der Augenschein, der freilich trügen kann. Vielmehr richtet sich das ganze Interesse der Dialektik, unter der Voraussetzung der Realität des Gegensatzes, auf den Nachweis der genuinen Uebereinstimmung, ja Einheit von Denken und Sein.

Das Wissen als Denken beruht auf dem Gegensatze zum Sein, das ist der eine kritische Grundsatz der dialektischen Erkenntnißlehre. Das Wissen als solches beruht aber nicht minder auf der Uebereinstimmung mit dem Sein, das ist der andere. Diese Uebereinstimmung, beziehungsweise Einheit von Denken und Sein erhellt schon aus der Tendenz des Denkens auf adäquate Erkenntniß des Seins. Ferner aus der Wechselbeziehung, in welcher beide durchweg sich bewegen. Im wissenschaftlichen Denken nehmen wir das Sein in das Bewußtsein auf, ja wir setzen es in solches um; im sittlichen oder Zweckdenken prägen wir die Begriffe dem Sein auf und geben damit dem Sein seine Form, den Begriffen ihre Realität. Zuletzt dürfen wir uns selbst als Beweis für die Einheit von Sein und Bewußtsein anführen. Denn wir sind thatsächlich sowohl Denken wie Sein. Da nun in uns auch das äußere Sein Gedanke wird und durch uns der Gedanke äußeres Sein, so repräsentiren wir im Wechselverkehr mit der Welt eine allgemeine Einheit von

Denken und Sein. Darin tritt bereits „eine tiefere Identität des Geistes als des sich bewußten mit dem Sein überhaupt hervor, vermöge deren wir als die eigentlich ursprüngliche Wesenheit die Begriffe auf das Sein übertragen und das ganze Gebiet der Wesen diesen unterordnen.“ Hier blickt der Platonismus Schleiermachers deutlich genug durch, der sonst seiner metaphysischen Grundidee ferngeblieben ist.[1])

Indessen beweist das Alles nur, daß der Gegensatz zwischen Denken und Sein nicht in einem die Wechselbeziehungen beider ausschließenden Sinne genommen werden darf. Es bleibt also immer noch Raum für den Zweifel, ob wir in unseren Denkformen wirklich nur in anderer Form aber der Sache nach als dasselbe die Seinsformen wiederfinden dürfen. Schleiermacher begnügt sich daher nicht mit der „Voraussetzung“ der Einheit von Vernunft und Natur; er sucht dieselbe zur Erhöhung der Wahrheit des Wissens principiell festzustellen. Indem er damit den Dualismus der Erkenntnißlehre Kants überschreiten will, macht er sich aber eines ganz entschiedenen Abfalls von der Wahrheit dieser Theorie schuldig, die zumal in seiner Ausführung nur als ein Rückschritt beurtheilt werden kann. Denn der Nachweis der Identität von Denken und Sein wird erkauft um den Preis der specifischen Art und Dignität des menschlichen Bewußtseins.

Auf dieses nämlich beruft sich Schleiermacher auch hier um seine Voraussetzung einer allgemeinen Identität des Idealen und Realen zu begründen. In der Indifferenz von Wollen und Wissen, welche das Ich constituire, sei auch die absolute Einheit von Denken und Sein gesetzt. Das unmittelbare Selbstbewußtsein lasse keinen Zweifel darüber bestehen, daß in unserer Lebenseinheit jene gesuchte Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein vollzogen sei, wenn wir uns ihrer auch in keinem Augenblick als solcher bewußt werden. Wir sind nicht nur Denken, wir sind auch Sein: in uns findet sich Vernunft und Natur, Ideales und Reales zur Einheit des Lebens verbunden. Das Selbstbewußtsein ist lediglich der Ausdruck dieser Einheit. Ist aber der Gegensatz in uns aufgehoben,

---

[1]) Psychol. S. 158.

so ist er überhaupt aufgehoben, denn wir sind ja nur Theile des universellen Lebensprocesses. Sowie wir also in uns eine absolute Identität von Denken und Sein, wenn auch jenseits der Grenzen des Bewußtseins vorfinden, so müssen wir auch dem Gegensatze des Idealen und Realen, der die Welt constituirt, eine allgemeine Identität zu Grunde legen, die uns mit der Einheit alles getheilten Daseins, insbesondere des intellektuellen und physischen Daseins, auch die Wahrheit des Wissens verbürgt. Und der Ausdruck derselben ist eben die Gottesidee, welche eben so gut Princip des wissenschaftlichen Processes ist wie die Weltidee. Das objective Erkennen freilich kommt nie zur Einsicht in die absolute, jeden Gegensatz ausschließende Einheit von Denken und Sein; es kann dieselbe nur postuliren und ihre Wahrheit aus der Tendenz und Natur des Denkens plausibel machen. Aber im subjectiven Bewußtsein werden wir ihrer unmittelbar gewiß, so gewiß nämlich als wir der Einheit unseres eigenen Seins gewiß sind.[1])

11. Die erkenntnißtheoretische Bedeutung der Gottes- und Weltidee.

Den Werth der beiden Ideen für den wissenschaftlichen Proceß, sowie die Stellung welche sie selbst in diesem einnehmen, hat Schleiermacher sehr ausführlich behandelt.

Beide Ideen haben eine doppelte Bedeutung für die Wissenschaft. Zunächst eine kritische. Die Weltidee repräsentirt nämlich die nie erreichte Totalität aller Erkenntniß und erinnert demgemäß daran, daß kein einzelnes Wissen als ein fertiges oder vollendetes angesehen werden dürfe, so lange die Wissenschaft als Erkenntniß der Totalität des Seins unvollendet ist. Sie begegnet also auch jener falschen Speculation, welche auf dem apriorischen Wege zu einer Totalansicht der Dinge zu gelangen sucht, die doch nur im unendlichen Processe der empirischen Forschung erreicht werden kann. Ebenso hat die Gottesidee ihre kritische Bedeutung. Sie tritt nämlich sowohl jener sinnlichen Empirie entgegen, welche in aller Erkenntniß nur zusammenhanglose Reflexe, welche die Außenwelt in das Subject wirft, finden will, wie jener leeren Skepsis, welche die

---

[1]) Dial. S. 150 ff. 516—525. Ethik (T.) S. 10. f. 29 ff.

Uebereinstimmung der Formen des Denkens und Seins in Frage gestellt läßt. Sie ist eben Ausdruck der Ueberzeugung von der Identität des Gesammtgehalts der Vernunft und der Totalität des Seins.

Beide Ideen haben aber auch eine constitutive oder principielle Bedeutung für die Wissenschaft. So wird von der Gottesidee gelehrt, daß sie als treibendes Motiv und als Tendenz den gesammten Erkenntnißproceß beherrsche. Als „Grund und Quell" alles Wissens und Seins in ihrer Uebereinstimmung liegt sie jedem Wissen „auf gleiche Weise" zu Grunde und ist demnach „Princip der Möglichkeit des Wissens an sich". Oder, wie Schleiermacher deutlicher lehrt, die Gottesidee ist „die Form alles Wissens an sich", nämlich sofern sich dasselbe nur in der Einheit mit dem Sein vollzieht.

Andererseits wird die Weltidee „Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden" genannt. Sowie die absolute Einheit nur in der gegensätzlichen Vielheit existirt, so existirt das Wissen um dieselbe auch nur als Wissen um die Totalität des vielen, die Einheit von Vernunft und Natur zur Erscheinung bringenden Daseins. In diesem Sinne wird die Gottesidee der „transcendentale terminus a quo" der Weltidee als dem „transcendentalen terminus ad quem" gegenüberstellt.

Sowie die Möglichkeit des Wissens an sich in der Gottesidee verbürgt sein soll, so dessen Wirklichkeit in der Weltidee. Denn jedes Wissen steht, sofern es auf eine Einheit gebracht wird, unter dem Impuls der Gottesidee als der absoluten Einheit, sofern es aber jedes Ganze zugleich als Glied der Totalität setzt, unter dem Impuls der Weltidee als der Totalität des vielen einzelnen Seins.[1])

Beide Ideen sollen nun als transcendentale Principien des Wissens in Coordination stehen. Sie sind nicht identisch; denn, wie schon früher bemerkt wurde, die Gottesidee ist gerade durch den Gegensatz gegen dasjenige bestimmt, was die Weltidee constituirt: die Gegensätzlichkeit und die Vielheit. Sie würde als transcendentales Wissensprincip ihren Dienst gar nicht leisten, wenn sie nicht Indif-

---

[1]) Dial. S. 161 ff. Ethik (T.) S. 10 f.

ferenz und absolute Einheit alles Seins wäre. Denn sie sollte ja eben „als Form alles Wissens" dessen ursprüngliche Identität mit dem Sein garantiren. Andererseits bewegt sich das reale Erkennen immer im Gegensatze zum Sein und erfordert daher auch eine Garantie für die Realität eines Gegensatzes, an dem schließlich doch sein objectiver Charakter hängt. Denn die Richtung auf das objective Sein unterscheidet es von dem bloßen Phantasiren. Diese Garantie findet Schleiermacher also in der Weltidee als Ausdruck der Realität des vielen gegensätzlichen Daseins. Für das Wissen haben indessen beide Ideen gleichen Werth. Sie sind Correlata, und können überhaupt nicht isolirt gedacht werden. So wenig man die Einheit ohne die Vielheit denken kann, so wenig kann man Gott ohne Welt denken. Aber auch die Vielheit des Daseins soll nicht ohne die Einheit des zu grundeliegenden ursprünglichen Seins gedacht werden können, also läßt sich auch keine Welt ohne Gott vorstellen. Gott ohne Welt wäre leere, unwirkliche Einheit; Welt ohne Gott wäre blinde, ungeordnete Vielheit. Jede Idee für sich gedacht würde also zum „leeren Fantasma". Erst aus ihrem Zusammensein resultirt wirkliche Erkenntniß.

Wenn aber im Wissen jene postulirte absolute Einheit von Denken und Sein nie erreicht wird, so ist schwer einzusehen, warum Schleiermacher die Gottesidee neben der Weltidee als eigenes Wissensprincip aufrecht erhält. Das Maß von Einheit zwischen Gedanke und Gegenstand, welches im Wissen erreicht wird, constituirt ja ebensogut die Weltidee, wie der Gegensatz zwischen beiden. Die Welt ist ja auch Einheit von Vernunft und Natur, nur nicht absolute. Wenn aber auch das Denken die Einheit mit dem Sein immer nur zugleich mit dem unverwischbaren Gegensatze zu demselben hat, so verbürgt die Weltidee beides: die reale Uebereinstimmung und die reale Differenz zwischen Denken und Sein, und die Gottesidee erscheint um so überflüssiger, als die absolute Einheit vom Denken, wie gesagt, weder erstrebt noch erreicht wird. Die Nothwendigkeit des Gedankens von Gott wird also an diesem Orte in dem Maße nicht erwiesen, als Gott lediglich als absolute Einheit des Seins bestimmt wird. Die Behauptung aber, daß beide Ideen gleichwerthig und coordinirt seien, bestätigt recht deutlich unser frü-

heres Urtheil, daß sich die Welt der Vielheit aus dem Schema der Einheit nicht erklären lasse.

12. Unmöglichkeit aller Theologie.

Da allem Denken ein Sein entsprechen soll, so müssen wir doch auch noch fragen, was denn die beiden Ideen, abgesehen von ihrem erkenntnißtheoretischen Werthe, an sich bedeuten und ausdrücken wollen, was ihnen für ein Sein entspreche und in welchem Maße und Sinne sie selbst darauf Anspruch erheben dürfen, wissenschaftliche Erkenntniß zu sein.

Nun sollen allerdings die beiden Ideen Ausdruck der Totalität des Seins in der zwiefachen Form der Einheit und des Gegensatzes oder der Vielheit sein. Aber gerade um deswillen sind sie an sich keine reale Erkenntniß realen Seins, sondern transcendent d. h. jenseits des wirklichen Wissens gelegen. Wir haben weder die Totalität noch die Einheit des Seins als wirkliche Erkenntniß. „Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat und ebenso bildlich wie die von der Gottheit.“ Beide Ideen sind zunächst bloße Schemata, in welchen wir dem realen empirischen Wissen und Sein ihre Grenzen ziehen. Aber es besteht doch ein Unterschied zwischen beiden in Rücksicht auf ihre Transcendenz. Während wir uns nämlich der Weltidee oder der Anschauung der Totalität des Daseins in stetem Fortschreiten nähern, bleibt die Gottesidee immer „hinter dem Vorhang“. An sie gibt es keine Annäherung. So lange wir denken, denken wir im Gegensatze von Subject und Object. Die Gottesidee ist aber die absolute Aufhebung dieses Gegensatzes. Also ist sie auch ein unvollziehbarer Gedanke. So gewiß wir die Einheit unseres Lebens immer nur in der Getheiltheit ihrer verschiedenen Momente zu erkennen vermögen, so gewiß können wir auch die absolute Einheit alles Daseins nur in der Totalität seiner einzelnen Bestandtheile erkennen. Und in der That lehrt Schleiermacher, daß die Gotteserkenntniß in der Welterkenntniß sich realisire und vollende. Weil die Gottesidee jenseits des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung, von Ursache und Wirkung liege, deshalb gebe es auch keine Erkenntniß Gottes. Daher denn alle theologischen Formeln erst in der Anwendung auf die Welt einen realen Werth

erhalten, weil man eben „die Einheit nur in der Vielheit erkennen kann“. In ihrer isolirten Abstraktheit ist ihnen dagegen nur ein symbolischer Werth zuzuerkennen. Nicht als ob diesen symbolischen Formeln gar keine Realität entspräche. So real wie der Gedanke des Ich als Lebenseinheit, ist auch der Gedanke Gottes als Welteinheit. Aber so leer wie der Gedanke des Ich bleibt, wo er von den verschiedenen Functionen desselben isolirt wird, so leer bleibt der Gedanke Gottes, wo man ihn von seiner gegensätzlichen Daseinsweise, der Welt, isolirt.[1])

Der Behauptung, daß es keine objective Gotteserkenntniß gebe und daß alle Formeln, welche das Sein Gottes an sich zur Anschauung bringen wollen, immer inadäquat bleiben und also lediglich symbolischen Werth haben, hat Schleiermacher noch weiteren Nachdruck durch eine Kritik der hervorragendsten Gottesideen gegeben.

Diese Kritik fußt auf dem unerfüllbaren Postulate einer absoluten Begründung aller Weltgegensätze, ein Postulat, welches Schleiermacher in der Idee des einen oder absoluten Seins selbst viel weniger erfüllen, als vielmehr in seiner Unerreichbarkeit darstellen wollte. Denn die Idee Gottes, welcher er sich zur Begründung des Weltlebens benöthigt glaubt, ist keine wirkliche Erkenntniß, wie oft genug versichert wird, sondern nur Ausdruck eines unabweisbaren, aber nie auf dem Wege des objectiven Denkens zu befriedigenden metaphysischen Bedürfnisses. Deshalb konnte er auch diese Idee mit gutem Gewissen als kritischen Maßstab zur Verurtheilung aller eine reale und adäquate Gotteserkenntniß prätendirenden Theologieen gebrauchen und sich gegen die Zumuthung verwahren, als habe er der pantheistischen Formel den Vorzug vor der theistischen gegeben. Vielmehr ist ihm die eine so werthlos wie die andere.[2])

Der Pantheismus löst nämlich die gestellte Aufgabe nicht. Denn der Begriff einer absoluten Kraft realisirt sich nur in allen und durch alle untergeordnete Kräfte. Die Gottheit wird demgemäß

---

[1]) Dial S. 160 —170. 431 ff.

[2]) Womit nicht im Widerspruche steht, daß seine Weltanschauung zweifellos nach dem sog. pantheistischen Monismus gravitirt. Vgl. Kap. 2.

nicht als das absolute, sondern nur als das höchste Sein vorgestellt. Die sogen. höchste Kraft ist gerade so gut durch alle untergeordneten bedingt, wie diese durch jene bedingt sind. Gott wird also hier ganz nach Art des Endlichen als Einzelwesen und im Verhältnisse der Wechselwirkung gedacht. Die Idee einer gegensatzlosen absoluten Einheit des Seins bleibt unerreicht. Geradeso verhält es sich aber mit dem theistischen Gottesbegriff, der der Sache nach mit dem des Spinoza durchaus identisch sein soll. Auch der Theismus stellt Gott als schrankenlose Einheit der Kraft dar, welche in der Schöpfung der Welt in die Erscheinung tritt. Demgemäß ist auch in dieser Formel das „höchste Sein" als „mit allem endlichen in einer Reihe liegend" gedacht. Ueberdies ist für alle theistischen Gottesideen der Gegensatz zwischen Geist und Materie unüberwindlich. Also kommt auch aus diesem Grunde eine absolute Einheit des Seins hier nicht zu Stande.

Denkt man Gott als höchste Ursache, so verfällt man wieder in den Fehler der Verendlichung des Unendlichen. Denn, wie wir oben sahen, erleidet das dem Urtheil entsprechende Causalitätsverhältniß nur Anwendung auf das zeitlich-räumliche Dasein. Der Gedanke einer außerzeitlichen Causalität ist also ebenso widersinnig, wie der einer raumlosen Substanz. Setzt man endlich diese absolute Causalität in dem Begriffe Vorsehung als bewußte oder in dem Begriffe Schicksal als unbewußte, so wird sie immer im Gegensatze zum endlichen Sein gedacht, d. h. sie wird auch hier entweder verendlicht oder aber jenseits der Grenzen unserer Erkenntniß zum bloßen Phantom. Es bleibt also dabei: nur das wahrnehmbare, im Gegensatze liegende und in Wechselwirkung begriffene endliche Sein kann von uns gewußt werden; um das überall vorausgesetzte, aber nirgends erreichte absolute Sein gibt es kein objectives Wissen, sondern nur unmittelbare subjective Gewißheit, deren Inhalt denn freilich wieder durch Vermittelung der Phantasie objectivirt, formirt und fixirt wird, ohne daß doch die auf diesem Wege gewonnenen Ideen oder Gedankenbilder den Werth realer Erkenntniß in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung beanspruchen könnten.[1])

---

[1]) Vgl. bes. Dial. S. 113 ff. Beilage D, 43. C, XLII. —

Das freilich kann nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher, indem er auf jede wissenschaftliche Lösung des Problems der Gottesidee verzichtete, doch eine solche in der Art wie er es selbst formulirte, angedeutet hat. Denn wenn die Wahrheit des Wissens nur durch eine transcendente absolute Einheit von Denken und Sein verbürgt werden kann und wenn man sich der Begründung der Welt in Gott nur in der Weise versichert halten darf, daß man das Endliche als Erscheinung des Unendlichen oder als dessen Verwirklichung versteht, so wird man mit Nothwendigkeit auf die pantheistische oder monistische Lösung des Problems gedrängt, die denn auch ohne Zweifel der Schleiermacherischen Weltanschauung allein conform ist. Indessen wenn man über die Weltidee hinausgehend einen absoluten Grund für alles Dasein suchen zu müssen glaubt, so ist es doch immer noch die Frage ob man diesen dann nothwendig in der Idee des Seins finden müsse, welches dasselbe in Form absoluter Einheit ist, was die Welt in Form relativer Verschiedenheit darstellt? Darauf hat Schleiermacher so wenig eine Antwort, wie der ästhetische Monismus überhaupt. Dagegen lassen sich die Einwendungen gegen seinen erkenntnißtheoretischen Grundsatz, daß es eine objective Gotteserkenntniß nicht geben könne, in dem er übrigens mit Kant wieder in völligem Einklang ist, leicht als Mißverstand kennzeichnen. Denn wenn der „Gottesbegriff“ wirklich ein Begriff wäre, so fehlte ihm doch immer die Anschauung; d. h. er bliebe doch etwas ganz anderes als ein Begriff im gewöhnlichen Verstande. Oder wenn derselbe auf dem Wege einer sog. apriorischen Speculation, sei es philosophischer, sei es theosophischer Manier, vollzogen werden könnte, so wären uns doch immer noch die Männer dieser Richtung den Beweis schuldig, daß sie reale allgemein giltige Erkenntniß producirten. Man wird daher Schleiermacher beistimmen müssen, daß die Gottesidee noch weniger wie die Weltidee Erkenntniß im gewöhnlichen Verstande ist, daß sich in ihr vielmehr das metaphysische Bedürfniß des Menschen in seiner Weise genug thut, ohne Anspruch auf adäquate und allgemein giltige Er-

---

Meine Dissertation S. 29 — 43. Andernorts erklärt Schleiermacher den Theismus als Bewußtseinsvergötterung. Ges. Briefe II, S. 341 f.

kenntniß erheben zu dürfen. Wie diese lediglich subjective Ueberzeugung von Gott als dem letzten Grunde alles Daseins, in welchem dessen Einheit verbürgt sein soll, sich bilde, wie sie zur unmittelbaren Gewißheit werde und nach welchem Gesetze sie sich in der Gottesidee objectivire vermittelst der plastischen Phantasie, darüber werden wir unter dem Kapitel „Religionsbegriff" das Nähere erfahren.

13. Aufgabe und Gestaltung der Wissenschaft.

Hier schließen wir die erkenntnißtheoretische Untersuchung mit dem Entwurfe des Gesammtbildes der Wissenschaft, welchen Schleiermacher zu geben versucht hat, ab.

Nach allem Vorangegangenen kann der Satz nicht mehr auffallen, daß es ebenso unmöglich ist „die Idee des Wissens", wie die Idee Gottes rein darzustellen. Denn beide Ideen in ihrer Vollendung würden sich ja als diejenige Identität der Totalität von Sein und Denken darstellen, welche dem Erkenntnißprocesse zwar als treibendes Motiv innewohnt, aber auch als unerreichtes Ideal vorschwebt. Die Vollendung der Wissenschaft stößt freilich auch noch auf andere Schwierigkeiten. Die Erfahrungsgebiete der Denkenden sind zunächst noch ebenso verschieden wie ihre leitenden Denkprincipien. Somit ist die Wissensidee immer nur im Werden begriffen. Dem wissenschaftlichen Processe aber ist sie dennoch unentbehrlich, weil durch ihre kritische Anwendung das einzelne Wissen auf sein Object und auf seine Stellung in dem Ganzen der Erkenntniß hingewiesen wird. Denn erst die Richtung auf Einheit und Totalität, welche „die Idee des Wissens" fordert, gibt dem einzelnen Wissen seinen wissenschaftlichen Charakter.

Dieses höchste zu suchende Wissen könnte nur zugleich mit allem untergeordneten fertig werden, wie ja auch das „ihm gleiche höchste Sein" nur zugleich mit allem untergeordneten gefunden werden soll. Da aber dieses Ziel nie erreicht wird oder doch erst nach unabsehbarer Detailarbeit der einzelnen Wissenschaften, so macht Schleiermacher von der Idee der Wissenschaft einen ausschließlich kritischen Gebrauch. Sie ist die eigentlich regulative Idee, welche jeder einzelnen Wissenschaft fortwährend vorhält, daß sie ohne Beziehung auf die Totalität alles Wissens und Seins dem Gebiete der

bloßen Skepsis, des willkürlichen Meinens und Dafürhaltens verfällt. Dahin gehört denn auch das Postulat des Mathematischen und Transcendenten, welche in ihrer Verbindung den wissenschaftlichen Charakter der Erkenntniß bewähren sollen und die Unterscheidung einer intensiven und extensiven Richtung des Erkennens. Alles Wissen soll sowohl auf die Totalität des Mannichfaltigen wie auf die Identität von Denken und Sein bezogen sein. Die Realisirung des Ideensystems in der Mannichfaltigkeit ist die extensive, die Beziehung auf die absolute Identität von Vernunft und Natur die intensive Seite, oder, was dasselbe besagt, das erstere ist das Mathematische, das andere das Transcendente des Erkennens. So erweitere sich die Wissensidee in den Sphären des relativen Erkennens, um sich dann in der höchsten Einheit zusammenzuziehen. Sie selbst aber ist kein Wissen, sondern nur das „gehaltlose Bild" des höchsten Wissens. Demgemäß hat denn auch die Dialektik selbst nur die Bedeutung einer Kunstlehre und eines kritischen Kanons.[1])

Unter diesem allgemeinen Vorbehalte kann nun der wissenschaftliche Proceß einen doppelten Ausgangspunkt nehmen: 1. im „Interesse am Gegenstand", 2. in dem allgemeinwissenschaftlichen Interesse an der Erforschung der Wahrheit. Im Resultate verschiebt indessen die Anwendung des einen oder anderen Interesses nichts. Denn wie es überhaupt nur ein Wissen um das Sein gibt, so ist hier wie dort der Endzweck derselbe: die Erkenntniß des Seins.

Nun bestehen Denken und Sein nur in einer Abfolge von Gegensätzen. Diese geben mit der Zwiefältigkeit des Uebergewichts ihrer Glieder den Grund zur Theilung der einen Wissenschaft in die vielen Wissenschaften.

Der höchste Gegensatz, den wir kennen lernten, war der des materiellen und geistigen Seins in der Doppelseitigkeit des activen und passiven Verhaltens. Das Ineinander alles unter dem höchhöchsten Gegensatze Begriffenen „dinglich angesehen" ist die Natur, „geistig angesehen" die Vernunft; die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Vernunft und Natur ist die Welt.

---

[1]) Dial. S. 75 ff. 142 ff. 291 ff. Ethik (T.) S. 5 — 19. (S.) S. 2 ff.

Demgemäß gibt es nur eine Wissenschaft: die Weltweisheit, welche in zwei Hauptttheilen existirt: der Vernunft- und Naturwissenschaft. Da nämlich „das System der Actionen für uns nur da ist vermittelst der organischen Affectionen, also vermittelst des bewegten Bewußtseins, so entsteht von selbst ein Gegensatz zwischen denjenigen Actionen, wo das Bewußtsein nur leidend und denjenigen, worin es thätig erscheint. Jene bilden im Umfang des empirischen das Gebiet des physischen, diese das des ethischen Wissens.“[1])

Jeder dieser Wissenskreise scheidet sich wieder in zwei Gebiete, nach den beiden möglichen Betrachtungsweisen, denen er unterliegt. Entweder geht man nämlich von der Betrachtung des Einzelnen aus und kommt von da zum Allgemeinen, oder man geht von dem letzteren aus und schreitet zu dem Einzelnen fort. Die erste (empirische) Betrachtungsweise auf die Vernunft angewandt, ist die Geschichte, auf die Natur, die Naturkunde; die zweite (speculative) auf die Vernunft bezogen ist die Ethik, auf die Natur, die Physik. Diese correspondirenden Wissenschaften stehen aber in so enger Beziehung zueinander, daß man beispielsweise die Ethik „das Formelbuch“ der Geschichte und die Geschichte „das Bilderbuch“ der Ethik nennen kann. Alle anderen untergeordneten Eintheilungen bemessen sich lediglich nach der Rücksicht der Arbeitstheilung oder des speciellen Interesses für die einzelnen Forschungsgebiete. Aber die gegebene Grundeintheilung beherrscht das ganze Gebiet der Wissenschaft und alle anderen Theilungen müssen sich ihr subsummiren.

Sehen wir uns nun auch die wissenschaftlichen Methoden der Untersuchung, welche bei der Eintheilung der Wissenschaften bereits concurriren, näher an. Sie sind unter den Namen der empirischen und speculativen, der apriorischen und aposteriorischen, der inductiven und deductiven Verfahrungsweise bekannt und beruhen in ihrer Differenz auf dem jeweiligen Ueberwiegen der organischen oder intellektuellen Funktion und des receptiven oder spontanen Verhaltens des Bewußtseins. Dem Begriffssystem, sahen wir früher, entspricht das System der Kräfte; dem Urtheilssystem das System der Actionen. Ueberwiegt die Begriffsform, so haben wir das apriorische,

---

[1]) Ethik (T.) S. 15 ff. Dial. S. 147 ff.

deductive oder speculative Verfahren, denn vermöge derselben wird „das Allgemeine als das Besondere producirend" betrachtet. Ueberwiegt die Urtheilsform, so haben wir das apostériorische, inductive oder empirische Verfahren, denn in dieser Form betrachten wir das einzelne besondere Dasein als Erscheinung oder Verwirklichung des Allgemeinen. Man kann nun, wie bemerkt, auf die eine oder andere Weise beginnen, aber vollständig trennen lassen sich beide Methoden um so weniger als sie ja auf dasselbe Resultat hinauskommen müssen. Sie ergänzen sich vielmehr, „denn das Allgemeine kann nicht als hervorbringend das Besondere erkannt werden, ohne die Kunde von diesem selbst." Im Urtheil realisirt sich der Begriff, im Begriff findet das Urtheil seine Subjectseinheit. Ja jede Methode für sich durchgeführt würde zur bloßen Fiction: „denn ohne intellektuelles Moment keine Einheit, ohne sensuelles keine Wirklichkeit der Action." In der Durchdringung beider Methoden besteht die wahre Philosophie, deren Vollendung in der „absoluten Architektonik" als der „erfüllten Idee des Wissens in der Identität des Physischen und Ethischen" erreicht sein würde.[2])

Demgemäß erfolgt das Fortschreiten in der Wissenschaft auch auf doppelte Weise, entweder durch Synthese oder durch Analyse, d. h. entweder durch Uebergehen von einer „eigenthümlich bestimmten Masseneinheit zur andern" oder durch Fortschreiten „innerhalb" einer solchen zu der ihr eignenden Mannichfaltigkeit. Mit der Vollständigkeit des Begriffs fällt freilich die Differenz des analytischen und synthetischen Urtheils weg, denn „identische Urtheile sind nur leere Formen". In jeder „einzelnen" Einheit ist, wie andernorts gesagt wird, die Möglichkeit der allgemeinen, in jeder „allgemeinen" Einheit die Möglichkeit einzelner Einheiten oder bestimmter Vielheit gesetzt. Darauf beruht also das Fortschreiten des Wissens vom Allgemeinen zum Besonderen oder von diesem zu jenem, und in diesem Kreise ist es beschlossen und begrenzt.[1])

Es leuchtet ein, daß wir in der Wissenschaftslehre Schleiermachers nur die Kritik der reinen Vernunft in eine andere Sprache

---

[1]) Vgl. noch Ethik (T.) S. 33, 108. Anm. 21, 71. Dial. S. 130 ff. 142 ff. 245. 250. 308.

übersetzt, vor uns haben. Somit kann es ihm auch kaum zum Verdienste angerechnet werden, daß gerade diese erkenntnißtheoretischen Auseinandersetzungen zu den befriedigendsten Partieen seiner Philosophie gehören. Ich habe hier nur einen Punkt zum Schlusse noch hervorzuheben. Man wird der Dialektik nur unter der Bedingung gerecht werden, daß man sie nach Maßgabe des zweiten oder formalen Theiles, d. h. daß man sie als Erkenntnißlehre versteht. Denn die metaphysischen Experimente, welche Schleiermacher macht, um die genuine Identität von Denken und Sein nachzuweisen, verlaufen ja doch alle eingestandenermaßen resultatlos. Die Gottesidee wird demzufolge auch nur als die regulative Wissensidee charakterisirt, die an sich unerkennbar, doch dem erkennenden Processe als Motiv (= Gefühl) und als Ideal (= Einheit von Denken und Sein) einwohnt und vorschwebt. Denn die Bürgschaft, welche Schleiermacher über Kant hinausschreitend, für den adäquaten Charakter der Erkenntniß zu erbringen versucht, wird in der Weise im Gefühle oder subjectiven Bewußtsein nachgewiesen, daß eben dieses selbst als Ausdruck der Einheit des Geistigen und Physischen verstanden wird. Inwieweit dabei das religiöse Interesse betheiligt ist, kann erst später erörtert werden.

Für die theologische Erkenntnißlehre darf aber zum Voraus bemerkt werden, daß Schleiermacher die empirische Bedingtheit aller Erkenntniß womöglich noch stärker betont wie Kant. Das erhellt insbesondere aus seiner Auffassung des speculativen Verfahrens; ferner daraus, daß seine eigenthümliche Anschauung, derzufolge in der Erscheinung das Dingansich ergriffen wird und das Erkennen immer Ausdruck eines Seins ist, es verbietet die Schlußform als Mittel realer Erkenntniß zu verwerthen und in der Ethik das imperativische Verfahren anzuwenden. In beiden Punkten tritt denn auch eine charakteristische und bleibende Differenz zwischen der Erkenntnißlehre der monistischen und der dualistischen Weltanschauung hervor. Dagegen ist es zweifellos eine verdienstliche und originelle Leistung, wenn Schleiermacher in der Dialekti der Thatsache Ausdruck gibt, daß sich unter dem sinnlich-empirischen Welterkennen ge-

---

[1]) Dial. S. 88 f, Ethik (T.) S. 97 ff.

wisse „Ueberzeugungen“ oder „unmittelbare Erkenntnisse“ entwickeln, in welchen der objective Erkenntnißtrieb seine Befriedigung findet, obwohl dieselben immer nur subjective Wahrheit beanspruchen können. So ungenügend nämlich auch die metaphysische Begründung des Erkenntnißprocesses vermittelst der Idee der Einheit alles Seins erscheinen mag, so richtig ist der übrigens unausgeführte Nachweis, daß der Mensch nicht nur einer Ueberzeugung von der objectiven Wahrheit der Erkenntniß bedarf, sondern dieselbe mit innerer Nothwendigkeit sich gesetzmäßig bildet.

Wir werden bei der Darstellung der religiösen Erkenntnißlehre Schleiermachers einem Gedanken wieder begegnen, der auch in seiner unfertigen und theilweise unklaren Ausführung doch zu dem Treffendsten seiner gesammten Philosophie gerechnet werden muß.

Bayerische Staatsbibliothek München

Cap. IV.

Die Grundzüge der philosophischen Ethik.

1. Einleitung.

14. Das ethische Programm der Monologen und die Kritik aller bisherigen Sittenlehre.

Eine Darstellung der philosophischen Ethik Schleiermachers darf weder an den Monologen noch an der Kritik aller bisherigen Sittenlehre, deren vergleichende Betrachtung am besten über jene orientirt, vorübergehen. Dieselbe beweist zunächst, daß Produktion und Kritik bei ihm immer Hand in Hand gingen. Denn die im Jahre 1800 erschienenen Monologen haben die Bedeutung eines durchaus persönlichen Programms für die ganze sittliche Lebensanschauung Schleiermachers, während die 1803 erschienene Kritik die frühere Ethik an den dort formulirten Postulaten mißt. Zugleich darf daran erinnert werden, daß unser Ethiker auch in den „vertrauten Briefen über Schlegels Lucinde" bereits den entschiedensten Gegensatz gegen den atomistischen Dualismus der Kantisch-Fichteischen Ethik bekundet und die für seine sittlichen Anschauungen sehr wichtigen Gedanken von „dem Geheimniß der Identität von Leib und Seele", der „Heiligkeit der Natur und Sinnlichkeit", der „Verschmelzung der Hälften der Menschheit zu einem mystischen Ganzen" proklamirt. In dieser Forderung der Verbindung des sinnlichen und geistigen Faktors liegt denn auch offenbar das Recht der Schleiermacherischen Apologie, wie verfehlt dieselbe sonst auch sein mag. Denn es darf wohl als ein epochemachendes Ereigniß in der Geschichte

der neueren Ethik bezeichnet werden, daß Schleiermacher in den Monologen, wie in den späteren Vorlesungen über diese Disciplin der Theilung des Menschen in ein Vernunft- und ein Sinnenwesen durch die begeisterte Proklamation der Einheit von Leib und Seele, wie von Geist und Natur ein Ende gemacht hat. Der einzelne Mensch kommt für die sittliche Anschauung immer als Ganzes und in seinem Verflochtensein in das Ganze der Menschheit, ja der Welt überhaupt in Betracht.

Allerdings finden auch die Monologen das Wesen des Geistes in der Freiheit. Aber nicht in der Freiheit von der Natur oder über der Natur, die dem Geiste nicht mehr als fremdartiges Nichtich gegenübergestellt wird. Die irdische Natur ist ja „der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit." Der Freiheit „ursprüngliche That" ist gerade „die Vermählung mit der Natur". So ist denn auch die Individualität keine Schranke der Freiheit, sondern ihre lebendige Darstellung in der Einheit mit der Natur. Der freie Mensch ist „ein Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll, worin die freie That die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigenthümlichen Dasein innig verbunden hat, so daß jeder Mensch die Menschheit auf eine eigene Art, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente darstellt." In der Hervorhebung der Bedeutung der Individualität liegt der eigentliche Fortschritt der Ethik Schleiermachers über Fichte, in der Betrachtung des sittlichen Handelns des Einzelnen im Ganzen der sittlichen Aufgabe der Menschheit über Kant. Diese sittliche Aufgabe wird nämlich bereits in den Monologen dahin bestimmt, daß sie a) Organisation der Natur, und vermittelst derselben b) Darstellung und Vollendung der Menschheit in ihren unendlich vielen Individualisirungen sei. Der Redner weiß daher nichts von Pflichtcultus und Gesetzesdienst oder dem Zuchtmeister des Gewissens. Der ethische Proceß ist freie Entfaltung der Vernunft in der Natur im bildenden Handeln und in steter Selbstbetrachtung. „Der Geist schwebt schon jetzt über der zeitlichen Welt und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuß." Schon jetzt sollen wir „das ewige Leben in steter

Selbstbetrachtung beginneu, nicht dahin treiben im Strome der Zeit, ohne den Himmel in uns zu tragen."[1])

Die Selbstbetrachtung insbesondere hat die Persönlichkeit als Ganzes ins Auge zu fassen und eben dadurch die Selbstbildung zu vermitteln und zu leiten. „So lange ich Alles auf diesen ganzen Zweck beziehe und jedes äußere Verhältniß, jede äußere Gestalt des Lebens mir gleichgiltig ist, wenn sie nur meines Wesens Natur ausdrücken und zu seiner inneren Bildung, seinem Wachsthum nur neuen Stoff aneignen; so lange des Geistes Auge auf dies Ganze allgegenwärtig gerichtet ist, ich jedes Einzelne nur in diesem Ganzen und in diesem alles Einzelne erblicke, nie aus dem Bewußtsein verlierend, was ich unterbreche, immer auch das noch will was ich nicht thue und was ich eben thue, auf alles was ich will beziehe, so lange beherrscht mein Wille das Geschick."[2])

Die Selbstbildung aber vollzieht sich in der Erkenntniß und in der Liebe, durch welche der Mensch zugleich sich in die Menschheit eingliedert. Erkenntniß und Liebe, oder „Schauen und Thun" bedingen und ergänzen sich. „Niederlegen muß ich erst jede neue Erwerbung im Innern des Gemüths und dann das gewohnte Spiel des Lebens mit seinem mannichfaltigen Thun forttreiben, daß ich mit dem Alten das Neue erst mische und Berührungspunkte gewinne mit Allem was schon in mir war. Nur so gelingt es mir durch Handeln eine tiefe und innigere Anschauung mir zu bereiten." Ebenso: „keine Bildung ohne Liebe und ohne eigene Bildung keine Vollendung in der Liebe: Eins das Andere ergänzend wächst beides unzertrennlich fort."[3])

Die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität ist also die vollendete Herrschaft der Menschheit über die Natur, womit zugleich ihre eigene Vollendung sich vollzieht. Zu dem Zwecke wird gemeinschaftliches Handeln Aller zur gegenseitigen Ergänzung als sittliches Postulat aufgestellt.[4])

---

[1]) Monol. S. 12. 25. 38.

[2]) S. 18. 40. 84.

[3]) S. 41 ff.

[4]) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik I, 279.

Durch diese Idee der freien Selbstbildung in Gemeinschaft mit der Menschheit und im Zusammenhang mit der Natur, deren Organisation sie vermittelt, überschreitet Schleiermacher thatsächlich den Gesichtskreis der bisherigen Ethik, wie er denn ausdrücklich behauptet: „von Innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht.“[1]) Eine Behauptung, welcher „die Kritik aller bisherigen Sittenlehre“ weitere Bestätigung gibt. Dieses äußerst schwer geschriebene Buch geht von der Voraussetzung aus, daß sich die Richtigkeit des Inhalts eines wissenschaftlichen Systems an der kunstgerechten Gliederung desselben erproben müsse. Die falsche Analogie zwischen Wissenschaft und Kunst wird also auch hier vollzogen. Es entspricht aber dem durchaus persönlichen Charakter der frühesten literarischen Produktionen Schleiermachers, daß er die Frage gar nicht aufwirft, ob die platonische Ansicht von der sittlichen Idee als einem künstlerischen Ganzen sich mit dem in tausend Gegensätzen kämpfenden empirischen Leben denn auch wirklich decke.

Jedenfalls ist es eine aus jener falschen dem Plato nachgesprochenen Analogie abzuleitende Schwäche der Kritik, daß sie den Maßstab der harmonischen Gliederung des Einzelwissens unter einem höchsten Princip in den Vordergrund stellt, ohne Weiteres auch auf die Formen des Daseins überträgt und somit die empirische Detailforschung in ihrem Wesen verkennt und in ihren Rechten verkürzt.

Diese Tendenz im sittlichen Handeln und Erkennen ein künstlerisches Ganze zur Anschauung zu bringen, hat Schleiermacher in der Idee des höchsten Gutes zum Ausdruck gebracht. Er erklärt sich nämlich gegen die Systeme „der Lust“ und der „reinen sittlichen Thätigkeit“, sowie gegen die Abhandlung der ganzen Ethik in der Tugend- und Pflichtenlehre, weil sie zu keiner Bestimmung des productiven sittlichen Thuns und seiner Totalaufgabe gelangten. Das Wie und Was der sittlichen Aufgabe bleibe unbestimmt; die Tugendlehre komme nicht über eine subjectivistische Bestimmung des ruhenden Willens, die Pflichtenlehre nicht über eine willkürliche Vorschriftensammlung hinaus. Dagegen stelle der Begriff des Gutes

---

[1]) Monol. S. 27.

ein objectives sittliches Ganze dar, und von der Totalansicht der sittlichen Güter aus lasse sich erst bestimmen, was Pflicht sei und was Tugend. Die Einheit der sittlichen Vernunft in der Menschheit erkennen, die sich in Jedem eigenthümlich gestalte, um die Herrschaft über alle Natur durchzusetzen, das ist das mit den Monologen übereinstimmende Programm, welches in der Kritik und deutlicher noch in der 1827 erschienenen Abhandlung über das höchste Gut den früheren Systemen gegenübergestellt wird.

Indessen hindert diese ästhetische Tendenz, welche auch die ethische Wissenschaft Schleiermachers beherrscht, keineswegs die wirklich originale und tiefbegründete reformatorische Auffassung derselben. Ja, sie hat in ihrer Weise dazu beigetragen.

Wenn Schleiermacher die Ethik als Philosophie der Geschichte bestimmt und ihr die naturwissenschaftliche Methode zum Zwecke der Entdeckung der Gesetze des sittlichen Lebens anempfiehlt, wenn er den sittlichen Proceß als Gesammtthat des menschlichen Geschlechts auffaßt und seine Tendenz auf Organisirung und Symbolisirung der Natur aus den letzten metaphysischen Principien des Zusammenseins von Geist und Natur zu begreifen sucht, so hat er damit eine so großartige Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe der Ethik kundgegeben, daß man doppelt bedauern muß, nur eine unvollständige und aphoristische Lösung derselben von ihm zu besitzen. Denn die mangelhafte Beschaffenheit des literarischen Nachlasses Schleiermachers ist ganz besonders auch für den Darsteller seiner Ethik ein schwer zu überwindendes Hinderniß. Es ist zu bedauern, daß er selbst nicht zur Veröffentlichung seiner Vorlesungen über die philosophische Ethik, die er mit besonderer Vorliebe behandelt hat, kommen konnte. Indessen lassen sich wenigstens die Grundzüge seiner ethischen Weltansicht sowohl aus den von Alexander Schweizer mit großer Mühe und Sorgfalt gesammelten Vorlesungen, wie aus dem kürzern Entwurfe, welchen Twesten mit einer vortrefflich orientirenden Einleitung herausgegeben hat, klar genug erkennen. Ich habe mich der Vollständigkeit halber hier vorzugsweise an die ersteren gehalten.[1])

---

[1]) Vgl. z. d. Ganzen die gekrönte Preisschrift von Vorländer über Schleiermachers philos. Sittenlehre. Marburg 1851.

15. Die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik.

Erkundigen wir uns zuerst des Näheren nach der Aufgabe, welche Schleiermacher der Ethik stellt. Nach der in der philosophischen Wissenschaftslehre gegebenen Definition ist dieselbe „speculatives Erkennen des Wesens der Vernunft“ oder „Darstellung der Gesammtheit der Begriffe von den Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur“. Sie hat es als speculative Disciplin nur mit den allgemeinen Kräften und Formen zu thun, während ihr Correlat, die Geschichtskunde deren Ausprägung in den einzelnen und besonderen Daseinsformen zur Darstellung bringt. Die Ethik handelt „von den feststehenden Formen“, die Geschichte „von den Aktionen“. Also ist die erstere spekulative, die andere empirische Wissenschaft. Die Ethik ist beschauliches Erkennen „des Wesens der Vernunft“, oder da „alles Hervorgehen des besonderen aus dem allgemeinen ein Handeln des allgemeinen und also alles beschauliche Wissen Ausdruck eines Handelns ist“, so ist sie Ausdruck „des Handelns der Vernunft“. Sie hat es also mit den allgemeinen Formen des Handelns zu thun, die Geschichtskunde mit den mannichfaltigen Formen, in welchen sich das Allgemeine in Zeit und Raum besondert. Der Methode nach der Physik gleich, unterscheidet sich die Ethik von dieser durch ihren Stoff. Während nämlich die erstere „das Handeln des Realen auf das Ideale“ darstelle, habe die letztere umgekehrt „das Handeln des Idealen auf das Reale“ zum Objecte. Beide ergänzen sich in dieser Rücksicht, da ja der ethische Proceß nur „die Umkehrung des physischen“ ist und beide nur eine einzige Reihe bilden, in welcher das gesammte Dasein beschlossen ist.[1])

Das „Sein der Vernunft in der Natur“ läßt sich nun aber von drei Gesichtspunkten aus des Näheren beschreiben. Wir haben nämlich ins Auge zu fassen: 1. die verschiedenen Arten, wie Vernunft und Natur allgemeinhin eins sind, oder „die Totalität alles

---

[1]) Ethik (S.) S. 32 ff. 65 ff. 85 ff. (T.) S. 19 ff. Dial. S. 131. 147 ff.

ethisch für sich seienden einzelnen", 2. die verschiedenen Arten wie die Vernunft als Kraft in der Natur ist und 3. die verschiedenen Verfahrungsweisen, wie die Vernunft zugleich auf das Einzelne und Ganze gerichtete Thätigkeit sein kann. Das ist die Differenz der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Die erstere geht also auf das „reine" Ineinander von Vernunft und Natur, dessen Modifikationen in der Idee des höchsten Gutes zusammengefaßt werden, die beiden anderen richten sich nach dem Gegensatze der Kraft als eines habituellen Zustandes und der Erscheinungsformen, in welchen sich dieselbe bewegt. Das allgemeine Ineinander von Vernunft und Natur wird in der Tugendlehre als Producent, in der Pflichtenlehre als Product, oder wortgetreu, dort als Erzeugendes, hier als Erzeugtwerdendes dargestellt.[1])

Indessen, wie bemerkt, wir haben es hier nur mit drei verschiedenen Betrachtungsweisen derselben Sache zu thun. Jede umfaßt in ihrer Art das ganze Gebiet des sittlichen Seins. In der Darstellung der sittlichen Güter ist auch die Darstellung der sittlichen Kräfte und der Methoden, durch welche jene producirt werden gegeben. Und andererseits kann man keine Kraft ohne ihre Aeußerungsweise und keine Handlung ohne die wirkende Kraft, man kann endlich beide nicht ohne das Resultat, auf welches sie ausgehen, darstellen. Dennoch rechtfertigt Schleiermacher die Trennung des ethischen Wissens in diese drei Formen. Nämlich man kann in der Güterlehre nicht auch ausdrücklich die Pflicht- und Tugendbegriffe entwickeln, ebensowenig wie in diesen die Begriffe der Güter. Und immerhin bleibt ein relativer Gegensatz zwischen Kraft (Tugend), Handlungsweise (Pflicht) und Produkt (Gut), der die getrennte Betrachtungsweise um so mehr gerechtfertigt erscheinen läßt, als sie allein für Vollständigkeit und Berücksichtigung der individuellen Verschiedenheiten garantirt. Nun ist aber die Voranstellung der Güterlehre charakteristisch für Schleiermachers Ethik.

Schon in der „Kritik aller bisherigen Sittenlehre" erbringt er den Nachweis, daß die Tugend- und Pflichtenlehre sich nach der

---

[1]) Ethik (S.) S. 71 ff. (T.) S. 33 ff. Kritik aller bisherigen Sittenlehre S. 169.

Lehre vom höchsten Gute zu richten hätten und ohne diese aller Begründung entbehrten. Die Idee des höchsten Gutes, welche von ihm nach dem Vorbilde des Plato mit besonderer Vorliebe cultivirt wird und wie die von Dilthey veröffentlichten „Denkmale" seiner Entwickelung bezeugen, zu seinen frühesten wissenschaftlichen Conceptionen gehört, nimmt nämlich in der Ethik eine ähnliche Stelle ein, wie die Wissensidee in der Dialektik, sofern sie das Ideal und die Gesammtaufgabe des sittlichen Processes repräsentirt. Alle sittlichen Beziehungen, Güter und Handlungsweisen soll sie umfassen und sich als die höhere Einheit des sittlichen Lebens, wie es in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft in die Erscheinung tritt, bewähren.

Sie bildet den eigentlichen Ausgangspunkt für die ethische Betrachtung, die überall das Einzelne im Ganzen erfassen und somit zu einer wahren Philosophie der Geschichte werden soll. So richtig nun der Gedanke ist, daß die Summe der einzelnen Pflichten und Tugenden das Resultat der Totalansicht von der sittlichen Aufgabe oder des sittlichen Endzwecks sein muß, soll sie anders mehr als eine willkürliche Zusammentragung conventioneller Verbindlichkeiten und Fertigkeiten sein, so sehr ist zu bedauern, daß Schleiermacher es versäumt hat, den höchsten Begriff der Ethik in seiner Beziehung zu den untergeordneten einer eingehenderen Erörterung zu unterziehen. Doch wird die Darstellung des ethischen Processes wenigstens zum Theil ergänzen, was in der Erklärung des Begriffes dieser Wissenschaft lückenhaft geblieben ist. Wir gehen daher sogleich zur allgemeinen Charakterisirung der Idee des Sittlichen über, welche uns auch für das ethische Wissen weitere Aufschlüsse verspricht.[1])

16. Die Idee des Sittlichen.

Zur Verdeutlichung dieser Idee erinnern wir uns an die psychologische Darstellung der höchsten Entwickelungsstufe des Bewußt-

---

[1]) Unter den ethischen Wissenschaften hat Schleiermacher die Pädagogik „als Probe auf die Richtigkeit der eigentlichen Ethik", die Aesthetik und Politik in Vorlesungen behandelt. Dagegen ist er auffallender Weise nie dazu gekommen die Religionsphilosophie selbständig zu bearbeiten.

seins. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß der einzelne Mensch in der Einheit mit der menschlichen Gattung zur Erkenntniß seiner Dignität als Vernunftwesen gelangt, seine dadurch bedingte überlegene Stellung gegenüber der bewußtlosen Natur im „bildenden und darstellenden Handeln" zur Geltung bringt. Demgemäß hatte schon die Psychologie „das Sittliche" darin gefunden, daß der Mensch als Träger der in Allen identischen Vernunft sich der bewußtlosen Natur gegenüber lediglich activ verhält. So gilt denn auch der Ethik „das Vernunfthandeln", durch welches die Natur organisirt und symbolisirt werden soll, als das Wesen des sittlichen Processes. Subject dieses Processes ist der Mensch. Denn nur im Menschen erreicht die allgemeine Vernunft denjenigen Grad von Activität, welcher zu der Lösung der sittlichen Aufgabe unerläßlich ist. Das Prädikat des Sittlichen kann daher auch immer nur auf ihn angewandt werden; von einer „Versittlichung" der äußeren Natur redet Schleiermacher nur im uneigentlichen Sinne, was die Herbart'sche Schule nicht hätte verkennen sollen. Oder eigentlich ist die Menschheit Subject des Vernunfthandelns. Denn im einzelnen Menschen ist die Vernunft weder vollständig noch rein. Sein Handeln wird daher trotz der zu fordernden universellen Tendenz doch immer auch ein individuelles Gepräge an sich tragen. Ja es gehört, wie insbesondere die Monologen betonen, wesentlich zur sittlichen Aufgabe, daß die allgemeine Vernunft in Jedem eine individuelle Darstellung findet und daß Jeder nach Maßgabe seiner Individualität, die also Organ und Symbol der Vernunft zugleich ist, an dem allgemeinen Kulturprocesse theilnimmt. Und zwar wird darauf gerechnet, daß der letztere alle individuellen Kräfte gleichmäßig in Bewegung setzt; denn es handelt sich bei der sittlichen Aufgabe darum, daß die ganze Vernunft in der Totalität der Natur zur Ausprägung komme. Indem aber der einzelne Mensch in seiner individuellen Bestimmtheit an diesem Processe participirt, findet er zugleich seinen sittlichen Beruf und arbeitet durch Verwirklichung der sich aus diesem ergebenden Pflichtbegriffe an seiner eigenen Sittlichkeit oder Tugend.[1])

---

[1]) Psychol. S. 230 ff. Ethik (T.) S. 38 ff. (S.) S. 85 ff. 116 f.

Man hat nun die Formel, unter welcher Schleiermacher das gesammte sittliche Leben begreift, theils zu weit, theils zu enge und jedenfalls als zu vag und leer gefunden.[1]) Das liegt aber in der Natur der Sache und trifft am Ende alle allgemeinen Definitionen. Die Formeln, in welchen der sittliche Proceß zusammengefaßt wird, und welche alle auf den Begriff der Durchdringung der Totalität der Natur durch die Totalität der Vernunft vermittelst der menschlichen Persönlichkeiten hinauskommen, schließen übrigens weder den besonderen sittlichen Beruf des Einzelnen noch auch die Aufgabe der Versittlichung der Menschheit aus, wie Vorländer mit Unrecht bemerkt. Allerdings hätte dieser letztere Zweck als der eigentliche Endzweck des sittlichen Processes schärfer hervorgehoben werden müssen. Indessen ergibt unter Anderem eine Vergleichung jener Formeln mit der Einleitung zu der Tugend- und Pflichtenlehre, daß die Organisation der Natur als Mittel zum Zwecke der Bildung der Persönlichkeit und der Versittlichung der menschlichen Gesellschaft verstanden werden soll. In diesem Falle darf ich es aber als bleibendes Verdienst der Schleiermacher'schen Ethik hervorheben: 1. daß die sittliche Aufgabe des Einzelnen als Theil der sittlichen Gesammtaufgabe der Gemeinschaft verstanden wird, 2. daß die sittliche Charakterbildung von der Ausübung der besonderen Berufspflichten erwartet wird. Ist durch den ersten Grundsatz der Gesichtskreis der Kantischen Personalethik überschritten, so verbietet der zweite die asketische oder ceremonialgesetzliche Auffassung der Tugendbildung. Vielmehr stehen Tugendbildung und Pflichtübung in der Weise in Wechselwirkung, daß jede durch die andere bedingt ist, während beiden ihr gemeinschaftlicher und universeller Charakter gewahrt wird durch die Beziehung auf die Idee des höchsten Gutes oder die Totalität der sittlichen Aufgabe des menschlichen Geschlechts. Demgemäß lehrt denn auch Schleiermacher, daß man unter jeder Form den ganzen sittlichen Proceß beschreiben könne. Da das höchste Gut in der Totalität der einzelnen Güter besteht, so wird es in der Tugendlehre, da es immer nur Product der sittlichen Thätigkeit ist, in der Pflichtenlehre

---

[1]) So namentlich die Herbartianer. Vgl. z. B. Hartenstein, Grundbegr. d. eth. Wissenschaften S. 116.

erläutert, während die Lehre vom höchsten Gut auch bereits die Totalansicht aller Tugenden und alles pflichtmäßigen Handelns geben muß. Die Theilung ist also eigentlich allein veranlaßt durch den Charakter des Denkens, welches die Totalität nur im Einzelnen ergreift und durch die Rücksicht auf Klarstellung aller Beziehungen der sittlichen Idee.

17. Die Voraussetzungen, Grenzen und letzten Gründe des sittlichen Processes.

Der sittliche Proceß wird uns weiter verdeutlicht durch die Darstellung seiner Voraussetzungen, Grenzen und letzten Gründe.

Da sich alle sittliche Thätigkeit durch die menschliche Persönlichkeit vollzieht, so ist ihre Voraussetzung diejenige ursprüngliche Einigung von Vernunft und Natur im Menschen, welche uns bereits die Psychologie jenseits der Grenzen unseres Bewußtseins vermuthen ließ. Wir finden in uns vernünftige Natur und naturalisirte Vernunft vor allem Bewußtsein und vor aller sittlichen Thätigkeit. Der Verstand als „Einheit von Vernunft und Sinn“ und der Wille als „Einheit von Vernunft und Trieb“ repräsentiren dieselbe. Demnach erscheint unser Bewußtsein als Symbol und Organ der allgemeinen Vernunft bevor wir es selbst im sittlichen Processe bethätigen. Und dieses „sittlich Ererbte“ begleitet überall und bedingt das „sittlich Erworbene“. Aber erst in der Organisation wird die allgemeine Vernunft besondere oder Bewußtsein. Der sittliche Proceß beruht also in der Weise auf der Persönlichkeit, daß diese in ihrer Ganzheit, sofern sie sowohl Vernunft wie Natur ist, in ihn eintritt.[1]). Andererseits soll der sittliche Vorgang auf dem Gegensatze ursprünglich geeinigter und nie vollkommen geeinigter Vernunft und Natur beruhen. Er wird geradezu die „steigende Spannnng und werdende Aufhebung“ dieses Gegensatzes genannt. Auch im Menschen sind beide Faktoren noch nicht völlig geeinigt, aber diese Einigung soll gerade dadurch bewerkstelligt werden, daß er sich in den allgemeinen Gegensatz von

---

[2]) Ethik (S.) S. 48 f. 85 ff. (T.) S. 46 ff.

vernünftiger Menschheit und bewußtloser Natur hineinstellt und an dessen Aufhebung mitarbeitet. Denn in diesem Gegensatze bewegt sich der ganze sittliche Proceß. Weltbildung und Selbstbildung in ihrer Untrennbarkeit beruhen eben darauf, daß noch nicht alle Natur und daß die ganze Natur noch nirgends völlig der Vernunft unterworfen ist. Alles zusammengenommen ist also der sittliche Proceß bedingt: 1. durch die ursprüngliche relative Identität von Vernunft und Natur in der Menschheit, 2. durch die ursprüngliche relative Differenz zwischen Vernunft und Natur und zwar in und außer der Menschheit. Dabei ist die früher erörterte Superiorität der Vernunft überall ebenfalls als eine ursprüngliche vorausgesetzt. Vernunfthandeln ohne Natur wäre zwecklos, Natursein ohne Vernunfthandeln wäre sinnlos. Das Endziel aber ist das völlige Organisirtsein und das völlige Symbolisirtsein der Natur durch die Vernunft.[1])

Demgemäß findet das sittliche Handeln nach unten seine Grenze in der „ursprünglichen" Einheit von Vernunft und Natur, aus der es hervorgeht, wie sie die menschliche Natur und die Natur überhaupt darstellt. Unbestimmt bleibt dagegen die Bezeichnung der Grenzen nach oben, wenn das Einemal der Erdkörper, „die nie ganz zu einigende Natur" und die Welt, das Anderemal Gott als solche bezeichnet werden. Dagegen ist die Totalansicht des sittlichen Processes durchaus klar. Wie das bewußte Leben überhaupt, geht er aus der unbewußten Einheit von Vernunft und Natur hervor und kommt durch das Erwachen des Gegensatzes zwischen beiden kosmischen Größen erst zur eigentlichen Action. Da aber diese Action von der Superiorität der Vernunft beherrscht wird, so kann sein Endziel auch nur in derjenigen vollständigen Einheit mit der Natur gesucht werden, welche eben auf der Unterordnung derselben unter die Vernunft beruht. So erscheint eigentlich nicht die vorausgesetzte absolute Identität von Vernunft und Natur, sondern vielmehr die ursprüngliche und absolute Ueberlegenheit der Vernunft über die Natur als das treibende Motiv und der transcendente Grund des sittlichen Processes.

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 88 ff. Dial. S. 521.

Hier wäre also der Ort gewesen die metaphysische Idee der absoluten Identität von Idealem und Realem in angemessener Weise zu modificiren. Denn Schleiermacher erkennt doch an, daß es Natur gibt, die eben absolut nicht zu versittlichen ist, daß der menschlichen Vernunft eine bleibende Dignität im Weltprocesse zukommt und daß es für diesen entweder keinen oder aber den Endzweck gibt, welcher in der auf der ursprünglichen Superiorität der Vernunft beruhenden Vollendung der Menschheit gesucht wird. Denn im Menschen offenbart sich die Vernunft als die weltordnende überlegene Kraft nur, indem sie sich zugleich in ihm ein eigenes „übernatürliches" Dasein gibt. Wie soll man sich nun mit dem Gedanken versöhnen, daß diese lebendige Vernunft mit dem durch sie belebten Stoffe und zwar auch mit dem aller Vernunft baren und für ihre versittlichende Arbeit unzugänglichen Stoffen im Grunde dasselbe sei? Es wird aber nichts von der Behauptung zurückgenommen, daß der sittliche Proceß wie der wissenschaftliche in Gott als der absoluten Identität von Vernunft und Natur seine Grenze und seinen absoluten Grund finde. Ich darf hier auf die Dialektik verweisen, welche nach derselben Methode den letzten Grund für die Uebereinstimmung von Wissen und Sein und von Wollen und Sein sucht und in dem „absoluten Sein" zu finden vorgibt. Es ist die Identität von Wollen und Sein, oder Gott, welche zwar dem sittlichen Handeln ebenso unerreichbar ist wie dem Wissen, und doch beide absolut begründen soll. Nun muß es ja als ein Vorzug der Schleiermacher'schen Ethik bezeichnet werden, daß sie sich mit der blos anthropologischen Begründung des sittlichen Processes nicht begnügt. Die „Identität des Wollens in der Gattung" erklärt allerdings nur die Uebereinstimmung in der Form des sittlichen Handelns. Aber die erstrebte Uebereinstimmung der ethischen Zweckbegriffe mit dem äußeren Sein sucht nach einer anderen, nach einer metaphysischen Begründung. Es ist nun die Thatsache des Gewissens, welches die Realisirung der Zweckbegriffe in der Natur von uns fordert, auf welche Schleiermacher hier das Postulat Gottes als der absoluten Einheit von Vernunft und Natur zur Begründung des sittlichen Processes stellt.

Sowie uns nämlich die Thatsache des Verstandes der Lösbarkeit der wissenschaftlichen Aufgabe versicherte, so soll uns die

Thatsache des Gewissens als des subjectiven Ausdrucks der vorausgesetzten Identität von sittlicher Idee und Natursein der Ausführbarkeit der sittlichen Aufgabe versichern. Aber nicht genug mit dieser subjectiven Gewißheit oder Ueberzeugung. Diese selbst sucht nach einer metaphysischen Erklärung und Rechtfertignng. Zu dem Ende hat nun die Dialektik der Ethik bereits die Versicherung übermittelt, daß es nur einen und denselben transcendenten Grund für die Einheit des Seins mit dem Denken in seinen beiden Abarten als wissenschaftliches und sittliches gebe. Diese letzte Garantie für die genuine Zusammengehörigkeit der Zweckbegriffe und der Naturformen, diese einzige Bürgschaft für die Durchführbarkeit und Wahrheit der Tendenz der sittlichen Vernunft auf Organisirung und Symbolisirung der gesammten Natur bietet eben die Idee der Gottheit als der absoluten Einheit von Denken und Sein, von Wollen und Sein, von Vernunft und Natur, von Idealem und Realem, der Gottheit, die wir weder als Object des wissenschaftlichen noch des sittlichen Denkens, die wir aber in der Thatsache des unmittelbaren Selbstbewußtseins, das in seiner Doppelseitigkeit als Gewissen und Verstand eine wirklich vollzogene, wenn auch nur partielle Einheit mit dem Natursein darstellt, faktisch haben und erleben.[1])

Aber in dieser absoluten Identität findet der sittliche Proceß gerade nicht seine Begründung. Denn wenn auch die völlige Durchdringung von Vernunft und Natur als sein Endziel vorgestellt wird, so verschärft er in seinem Verlaufe nur die Differenz zwischen dem eigentlich sittlichen und demjenigen Sein, welches auf diesen Charakter von Hause aus nicht angelegt ist und also für immer verzichten muß.

Wenn doch der gesammte Weltproceß durch diesen Unterschied der Dignität beherrscht ist, warum muß er in dem absoluten Sein, das ihn begründen soll, wieder preisgegeben werden? Wie sich diese Differenz aus der absoluten Einheit von Vernunft und Natur entwickele, ist so wenig einzusehen, wie daß sie sich in ihr wieder

---

[1]) Ethik (T.) S. 11. (S.) S. 13 ff. Dial. S. 150 ff. 521, wo das Gewissen freilich als Ueberzeugung von der Zustimmung der im sittlichen Processe Begriffenen zu unserem Thun erklärt wird.

verlieren sollen. Thatsächlich befindet sich aber Schleiermacher im Widerspruche mit sich selbst, wenn er in der Metaphysik, die doch den ethischen Proceß begründen soll, das aufhebt, worauf jener beruht: den überlegenen Werth und den Selbstzweck des einzelnen Menschen und der Menschheit, beziehungsweise der ihr charakteristisches Wesen ausmachenden Vernunft. Ferner muß bereits hier gefragt werden, wie sich aus dem metaphysischen Motive der allgemeinen und absoluten Einheit das Zweckhandeln in seiner freien Entwickelung erklären soll. Denn dieses entsteht ja erst mit dem Bewußtsein der Ueberlegenheit der Vernunft und bezweckt gar nichts anderes als diese zu einer vollständigen und allgemeinen zu machen. Sollen nun Vernunft und Natur in Gott absolut eins sein, so findet der sittliche Proceß in ihm nicht seinen absoluten Grund.

Gegen die Behauptung, daß das sittliche Handeln ebenso wie das wissenschaftliche Erkennen sich unter der religiösen Bedingtheit vollziehe, wird man nichts einwenden können. Aber in dem Maße als diese religiöse Bedingtheit metaphysisch gedacht ist, bleibt sie dem sittlichen Processe fremd. Denn es ist nicht die ursprüngliche Einheit von Vernunft und Natur, sondern, wie gesagt, die Ueberlegenheit der ersteren, welche ihm sein treibendes Motiv und damit zugleich sein Ideal gibt. Hat also die religiöse Metaphysik sich zur Begründung des wissenschaftlichen Processes nicht bewährt, so erweist sie sich zur Begründung des sittlichen ganz untauglich. Dagegen behält der Grundgedanke Schleiermachers in seiner allgemeinen Fassung volle Geltung, daß sowohl der sittliche wie der wissenschaftliche Proceß getragen sein müssen von dem religiösen Glauben an die Wahrheit und Erreichbarkeit des ihnen vorschwebenden Ideals, ein Gedanke, der uns in der Religionslehre wieder begegnen wird.[1])

18. Die sittlichen Grundbegriffe und die Form der ethischen Erkenntniß.

Wir haben uns zur Einleitung in die eigentliche Ethik noch weiter über eine Reihe von Vorbegriffen zu orientiren, deren

---

[1]) Daß diese durch den sittlichen Proceß geforderte absolute und unumgängliche Superiorität des Idealen zur richtig verstandenen theistischen Weltansicht führen muß, hat sich Schleiermacher nie klar gemacht.

genauere Erörterung man immer bei Schleiermacher vermißt hat. Es handelt sich um die Begriffe Sittengesetz, Freiheit, Gewissen und namentlich um die Differenz des Guten und Bösen, endlich um die Form der ethischen Erkenntniß, in deren Bestimmung Schleiermacher gleichfalls von Kant erheblich abweicht.

Der sittliche Proceß beruht, wie uns die Abhandlung „über den Unterschied von Natur- und Sittengesetz" belehrt, sowohl auf der Weltordnung überhaupt, wie auf dem Sittengesetz im Besonderen. Im „absoluten" Sinn sollen die beiden freilich identisch sein. Beide stellen das Sein der Vernunft in der Natur dar. Aber das Sittengesetz unterscheidet sich von dem Naturgesetze dadurch, daß es die Vernunft als gewußtes Wollen oder Zweckdenken der Natur übergeordnet. Es ist Ausdruck für das überlegene Wirken der Vernunft in der Natur. Denn „es ist nur ein und derselbe Act wodurch die Vernunft praktisch wird und wodurch es ein Sittengesetz gibt." Der einzelne Mensch, „in dem die Vernunft als Gesinnung ist", hängt immer ebensowohl vom Sittengesetze, d. h. von dem allgemeinen activen Vernunftprincip, wie von dem Naturgesetze ab, d. h. von dem, was ohne Zuthun menschlichen Handelns und vor diesem immer schon ist. Man kann sogar sagen: der sittliche Proceß beruht auf der Identität von Sittengesetz und Naturgesetz. Denn wenn die Naturordnung nicht auf Vernunft angelegt und wenn die Vernunft nicht auf die Natur angewiesen wäre, so wäre die sittliche Idee auch nur eine Illusion. Wir haben aber bereits die Lösung dieser Differenz in der Gottesidee, beziehungsweise in dem religiösen Glauben an die Einheit der Welt der Natur- und der Sittenformen gefunden. Wenn man nun dieses Sittengesetz gewöhnlich unter der Form des „Sollens" vorstellt, so will man damit der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gattung und der in ihr gesetzten „allgemeinen" Vernunft gerecht werden. Indessen ist diese Form auf das sittliche Handeln gar nicht anwendbar, welches vorzugsweise individuellen Charakter an sich trägt. Schleiermacher glaubt sich daher gegen die imperativische und für die descriptive Behandlung der Ethik erklären zu sollen. Erstere komme nämlich zu gar keinem

positiven Ergebnisse, da sie nur „das Nichtsein" der Vernunft in der Natur darstelle. Dagegen alle sittlichen Gesetze, sofern sie positiv sein wollen, das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur darstellen müßten.[1])

Dieses Votum gegen den sittlichen Imperativ ist nun sehr charakteristisch. Denn ich glaube nicht, daß es in erster Linie durch die übrigens ganz unbegründete Befürchtung bestimmt ist, die Reinheit der Motive möge bei jener Auffassung „durch die Rücksicht auf den Erfolg getrübt werden". Auch scheint die Voranstellung der Lehre vom höchsten Gute als dem sittlichen Ideale, welches die noch nicht erreichte völlige und allgemeine Durchdringung der Natur mit der Vernunft vorbildlich als vorhanden schildert, gerade diese Form für die Darstellung der Gesammtheit der sittlichen Aufgabe zu empfehlen. Warum hat also Schleiermacher keinen Raum für die Darstellung des Ideals als sittlichen Gesetzes? Warum beschreibt er in der Tugendlehre die sittliche Kraft oder Gesinnung als gegeben, da sie doch selbst der Entwickelung bedarf? Und warum endlich hat er unter der Pflichtenlehre nur die Handlungen oder Verfahrungsweisen der sittlichen Vernunft zu beschreiben und nicht auch die Pflichtbegriffe als Regulatoren dieser Handlungsweise? Seine Entgegnung, daß bei dem sog. imperativischen Verfahren immer nur das „Nichtsein" des Sittlichen zum Ausdruck komme, ist offenbar nicht stichhaltig. Denn das sittliche Ideal oder Gesetz lebt als Motiv im sittlichen Processe und ist selbst nichts anderes als das mit innerer Nothwendigkeit projicirte Endziel desselben, mit dessen Vorhaltung der in sittlicher Entwickelung Begriffene sich selbst regulirt, richtet und anspornt. Dadurch unterscheidet sich eben der sittliche Proceß specifisch vom Naturprocesse, und die Vernachlässigung dieses entscheidenden Moments wird die Ethik immer mehr oder weniger zur Physik herabdrücken. Schleiermacher hat sich nun auch

---

[1]) Vgl. hierzu Ethik (S.) S. 86 f. 55 f. 58. (T.) S. 93 f. Dial. S. 522—525. — Das sittliche Gesetz ist in jedem Menschen in Form des Gewissens, welches demzufolge die individuelle Pflicht zur allgemeinen erhebt. — Die Identität von Sittengesetz und Naturgesetz wie von Vorsehung und Sittengesetz ist im Gottesbewußtsein gegeben.

dieser Beobachtung nicht völlig entziehen können. Aber sein überall hervortretendes metaphysisches Interesse an der Einheit von Vernunft und Natur und ebenso die Betonung des productiven, durch keinen „äußeren Stoff" bestimmten Charakters des sittlichen Handelns haben es nicht dazu kommen lassen, daß ihr in genügender Weise Folge gegeben wurde. Indem er aber vorherrschend darauf bedacht ist „das Sein der Vernunft in der Natur" darzustellen, gewinnt er keine Anschauung des wirklichen fortschreitenden Handelns, und der sittliche Proceß verläuft lediglich in der Form der künstlerischen Darstellung des jeweiligen Verhältnisses von Vernunft und Natur.[1])

Für das „ethische Wissen" werden aus allem Vorangehenden noch diese Folgerungen gezogen: 1. es soll das Verschwinden „des außer der Vernunft Gesetztseins der Natur" ausdrücken und demgemäß immer zugleich ein Setzen und Aufheben des Gegensatzes von gut und böse sein, 2. es soll ferner immer auch ein Setzen und Aufheben des Gegensatzes von frei und nothwendig sein. Streng genommen gehören beide Gegensätze freilich gar nicht in die Ethik, welche lediglich das werdende Ineinander von Vernunft und Natur in seinen allgemeinen Formen darzustellen hat, sondern in die Geschichtskunde, welche sich der Aufgabe nicht entziehen darf, die Wirklichkeit an dem sittlichen Ideale zu messen.

Sofern indessen die Ethik das Allgemeine auch nur in dem Mannichfaltigen darstellen kann, ist sie ein beständiges Setzen dieses Doppelgegensatzes, der eben das Besondere in der Einheit und in der Differenz mit dem Allgemeinen kennzeichnet. Wo also „Mangel an Herrschaft der Vernunft" oder gar „Widerspruch" des Besonderen gegen das Allgemeine erscheint, da findet sich das Böse, wo die gewollte Uebereinstimmung des Einzelnen und Allgemeinen erscheint: das Gute. Wir werden später deutlicher sehen, daß Schleiermacher das Böse aus der „Differenz der Funktionen und dem Gegensatze

---

[1]) Es ist nicht meine Meinung, daß die imperativische Form an Stelle der descriptiven zu treten habe. Beide sind auf gegenseitige Ergänzung angewiesen, denn das sittliche Ideal ist immer, soll aber auch immer erst werden.

der Charaktere" erklärt, die eben die Möglichkeit offen läßt, das Eine auf Kosten des Anderen zu betonen. Jede solche egoistische Einseitigkeit oder Extravaganz ist unsittlich. Soviel vorerst über das unumgängliche moralische Urtheil, welches den ganzen sittlichen Proceß begleitet.[1]) Dagegen beruht der Gegensatz von frei und nothwendig darauf, daß die apriorischen Zweckbegriffe der Vernunft unabhängig von der Natur sind und erst in der Naturalisirung zu der Nothwendigkeit kommen, welche der Charakter alles realen Seins ist. Im Gegensatze zur religiösen Betrachtungsweise erkennt die sittliche in dem Menschen ein eigenthümlich bestimmtes selbstständiges und eben darum zum freien Handeln angelegtes Wesen. Eine Betrachtungsweise, die freilich immer durch die andere, welche den Menschen in seiner relativen und absoluten Abhängigkeit erfaßt, durchkreuzt wird. Auf das einzelne Subject bezogen drückt die Freiheit „die innere Lebendigkeit" desselben aus. Dieselbe bleibt aber immer dadurch beschränkt, daß der Mensch seine Natur nicht ändern sondern nur entwickeln kann. Demgemäß kann man alles sittliche Thun sowohl als frei wie als nothwendig ansehen. Frei ist es sofern es mit Bewußtsein aus der Initiative des Menschen hervorgeht, wie es allem sittlichen Handeln zukommt; nothwendig sofern es in der Natur des Menschen gründet und in der mit ihr gesetzten Superiorität der Vernunft, deren Ausdruck das Gewissen ist — von den äußeren Verhältnissen ganz abgesehen, in welchen es sich realisirt.[2])

Diese zur Einleitung gegebenen allgemeinen Erörterungen werden wir im Verlaufe der Darstellung der Grundzüge der Ethik in genauere Erwägung ziehen. Zu dieser haben wir uns nunmehr zu wenden.

---

[1]) Ethik (T.) S. 26 f. (S.) S. 52 ff. 171 f. Anm. Psychol. S. 264. Die Richtung auf das Allgemeine, auf Einheit der Menschen unter sich und mit der zu versittlichenden Natur gilt als die eigentlich sittliche Richtung des Geistes.

[2]) Ethik (T.) S. 31 f. (S.) S. 56 f. 63 ff.

2. Die Lehre vom höchsten Gute.

19. Begriff des höchsten Guts.

„Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist, also im Aufgehen der Gegensätze." Da nun alles Sein Abbild des absoluten Seins d. h. Einheit von Vernunft und Natur ist und unabhängig von aller sittlichen Thätigkeit der menschliche Organismus und die organisirte Natur als Schauplatz, Mittel und Object des sittlichen Thuns zweifelsohne Güter darstellen, auf welchen der sittliche Proceß beruht, so müssen wir von diesen die eigentlich sittlichen Güter, welche Produkte der menschlichen Thätigkeit sind, unterscheiden. Denn es ist die sittliche Gesinnung im Menschen, welche die sittlichen Güter producirt, um sich von ihnen zu immer neuer Produktion anregen zu lassen. Wie nun bei der Erzeugung der einzelnen Güter alle sittlichen Funktionen des Menschen in Betracht kommen, so wird das höchste Gut durch die sittliche Thätigkeit der ganzen Menschheit producirt. Denn das höchste Gut ist kein einzelnes, sondern die Totalität aller sittlichen Güter. Für den Einzelnen gibt es also auch kein höchstes Gut, sondern nur für die Gesammtheit. Allenfalls kann man den Antheil, den Jeder am höchsten Gute hat, das höchste individuelle Gut nennen.[1])

Demzufolge wird das höchste Gut, das aus der Gesammtthätigkeit der ganzen Menschheit hervorgeht, in seiner Vollendung geschildert: 1. als das goldene Zeitalter, in dem nach vollendeter Herrschaft des Menschen über die Natur die sittliche Thätigkeit nur noch als Kunst und Spiel hervortrete, 2. als ewiger Friede in der Herrschaft des Menschen über die Erde und der freien Gemeinschaft aller politischen Vereine, 3. als Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft aller Sprachen; endlich 4. als Himmelreich in der Selbstdarstellung des innersten, die freie Gemeinschaft suchenden Bewußtseins, in wel-

---

[1]) Ethik (S.) S. 54. 72 ff. 85. 101. (T.) S. 38 ff. Ueber das höchste Gut S. 12. 23. Kritik aller bish. Sittenl. S. 166. 173. 175.

cher zugleich jeder Einzelne zur persönlichen Vollkommenheit, d. h. zur Tugend und Glückseligkeit gelangt. Somit ist das höchste Gut die Totalität aller Ideale in ihrer Verwirklichung, der socialen und politischen, der wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen.[1])

Nun realisirt sich aber dieses höchste Gut nur in der Totalität aller untergeordneten Güter und ist mit diesen immer nur im Werden begriffen. „Reine Vernunft also und. seliges Leben kommen in der Sittenlehre nirgends vor, sondern nur natürliche Vernunft und widerstrebendes Leben." Da nun die Vernunft in zwiefacher Weise in der Natur ist, nämlich sowohl „als Hervorbringen des Einzelnen" wie als „Heraustreten aus demselben im Gemeinschaftsuchen" so besteht jedes einzelne sittliche Gut in der Zwiefältigkeit des „Fürsich- und Für-das-Ganze-seins". Da ferner die Vernunft nur so in der Natur ist, daß sie dieselbe organisirt und symbolisirt, so muß auch jedes einzelne sittliche Gut diesen doppelten Charakter an sich tragen. Es muß zugleich Organ und Symbol der Vernunft sein, das eine mehr, das andere weniger. Alles zusammengenommen wird jedes sittliche Gut als solches durch einen vierfachen Charakter bestimmt: es ist individuell und universell, es ist Organ und Symbol der Vernunft.[2])

20. Das organisirende und symbolisirende Vernunfthandeln unter dem universellen und individuellen Charakter.

Weil vom höchsten Gute dasselbe gilt was vom Wissen gesagt wird, daß es nämlich als Operation und Gegenstand dasselbe sei, so haben wir zugleich die sittlichen Vernunftthätigkeiten, welche in beständiger sittlicher Production begriffen, von den sittlichen Gütern nicht getrennt werden können, zu betrachten. Denn sittliche Güter bestehen nur in der Art, daß sie fortwährend

---

[1]) Ueb. d. höchste Gut S. 17. — Nicht jedes Sein ist also ein Gut, sondern nur dasjenige, welches sich in der Unterordnung alles Sinnlichen unter die Vernunft als „Abbild des höchsten Gutes" erweist. Dies gegen Hartenstein a. a. O. S. 122.

[2]) Ethik (S.) S. 88 ff. 98 ff. (T.) S. 26. 39 ff.

erzeugt werden, und sittliche Thätigkeit ist nur als fortwährende Gütererzeugung denkbar. „Die Gesammtheit alles sittlichen für sich zu setzenden Seins“ ist eben „die Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur.“

Subject dieser Wirkungen ist die Menschheit in der Totalität ihrer einzelnen Glieder. Es ist nicht richtig, wenn Rothe behauptet, Schleiermacher denke lediglich die Vernunft als Subject des sittlichen Processes. Zum sittlichen Handeln kommt die Vernunft vielmehr nur vermöge des persönlichen Bewußtseins. Das Ineinander von Vernunft und Natur, welches im Menschen sich darstellt, ist Subject des sittlichen Handelns. Die Vernunft, obwohl das allein thätige Prinzip, kommt doch nie für sich, sondern immer nur in Verbindung mit der Natur zum wirklichen Handeln. Der Mensch ist aber zum sittlichen Handeln allein qualificirt, weil sich in ihm ein ursprüngliches Ueberwiegen der Vernunft über die Natur, wie es im Bewußtsein hervortritt, zur Geltung bringt. Dieses Bewußtsein hat er also auch nur, indem er sich als Glied der Gattung im relativen Gegensatze zur Natur findet, wie sie außerhalb des sittlichen Gebiets als „roher Stoff“ gesetzt ist. Verläuft nun das Menschenleben überhaupt in dem Wechsel des „Insichaufnehmens und Aussichhervorbringens“ oder im Erkennen und Darstellen, so erhalten diese Thätigkeiten ihren sittlichen Charakter dadurch, daß sie zwar von dem Einzelnen aber in Gemeinschaft mit der Gattung vollzogen werden und daß sie den allgemeinen Vernunftzweck, das Organisiren und Symbolisiren der Natur, zu ihrem eigenen machen. Denn nur unter dieser doppelten Bedingung kommt der sittliche Endzweck, das höchste Gut, zu Stande.[1])

Ihren Impuls findet demnach alle sittliche Thätigkeit in der Sittlichkeit des Menschen selbst, in der Gesinnung, in der inneren Lebendigkeit oder Freiheit, welche das Wirklichsein der Vernunft im Einzelnen bezeichnen. Demgemäß ist das sittliche Handeln überall „Aussichselbstentwickelung“ oder Freiheit. Anderes sittliches Handeln gibt es überhaupt nicht. Diese Definition wird weiter in dem Begriff der Liebe erläutert, sofern mit diesem ausgedrückt wird, daß

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 86 f. 103 ff. (T.) S. 72 ff. 93 ff.

der sittliche Trieb von Hause aus auf Gemeinschaftbilden und Einigung mit der Natur ausgeht. Sowie nun die allgemeine Vernunft vor allem sittlichen Handeln sich in den verschiedenen Menschen bereits ihre Organe und Symbole gebildet hat, so ist es deren Aufgabe, diesen Proceß nur in gesteigerter Weise d. h. mit Bewußtsein fortzusetzen. Alles sittliche Handeln besteht daher im Organisiren und Symbolisiren der Natur durch die Vernunft. Diese Formen der sittlichen Vernunftthätigkeit haben wir demgemäß näher zu erklären.

Es muß hervorgehoben werden, daß das Vernunfthandeln in beiden Formen dasselbe ist, nämlich das Setzen bestimmter Einheit und Vielheit, wodurch die Gruppirung alles Daseins nach Gattung und Art, nach Stufen und Stadien der Entwickelung, wie uns die Psychologie belehrte, überhaupt bedingt ist. Das Organisiren besteht in gar nichts anderem wie in diesem Gliedern und Gruppiren des materiellen Seins, wodurch eben die Vernunft ihre Superiorität zur Geltung bringt. Auf dasselbe läuft die symbolisirende (oder erkennende) Thätigkeit hinaus, denn die Vernunft macht sich dadurch allein kenntlich und wahrnehmbar, daß sie das Materielle theilt, gruppirt und somit ordnet. Wodurch also unterscheiden sich beide? Die Antwort auf diese Frage wird in Folgendem gegeben. Das Organisiren ist das eigentlich wirksame Handeln. Durch es wird die Natur gestaltet und umgestaltet. Bei ihm handelt es sich um „die Zurichtung der Natur für die Vernunft". Und dieses Uebergewicht des Spontanen ist es eben was das organisirende von dem symbolisirenden Handeln unterscheidet. Bei dem letzteren handelt es sich nämlich mehr um das repräsentative Darstellen der bereits erworbenen Vernunftherrschaft in der Natur. Im symbolisirenden Handeln „manifestirt" sich die Vernunft in der Natur; es stellt „das Vernunftsein der Natur und das Natursein der Vernunft" unmittelbar dar.[1])

Beide stellen aber nur den doppelten Charakter alles sittlichen

---

[1]) Ethik (S.) S. 380 f. (T.) S. 190 ff. — Statt organisiren gebraucht Schleiermacher auch den Ausdruck „anbilden", statt symbolisiren den anderen „bezeichnen".

Vernunfthandelns dar. Denn die Vernunft kann gar nicht organisiren, ohne sich zugleich als das einheitsetzende dominirende Weltprincip zu manifestiren, symbolisiren oder erkennbar zu machen. Und es gibt gar kein Symbol der Vernunft, das nicht zugleich ihr Organ wäre. Indessen ist doch immer das eine „Ineinander von Vernunft und Natur" mehr Symbol, wie z. B. der Verstand, das andere mehr Organ, wie z. B. der Wille; und das gesammte Vernunfthandeln trägt bald mehr den organisirenden Charakter (Agricultur u. s. f.) bald mehr den symbolisirenden (Wissenschaft, Kunst u. s. f.). Ja Schleiermacher geht mit der Behauptung noch weiter, die organisirende Thätigkeit sei Voraussetzung der symbolisirenden und diese deren Resultat. Denn, wie angedeutet, das erstere hat die ungefügige Natur zu überwältigen, das zweite stellt die unbestrittene Herrschaft der Vernnnft über die Natur dar. Das „Organ ist also immer „Handelnwerden" oder „Einswerdensollen", das Symbol „Gehandelthaben" oder „Einsgewordensein" von Vernunft und Natur. In dem Maße nämlich in dem wir die Natur beherrschen, ist sie uns auch verständlich; und wir verstehen die Natur nur nach Maßgabe der Herrschaft, die wir über sie ausüben.

Dahin gehört denn auch der Nachweis, daß sich beide Thätigkeiten begrenzen. Die organische findet ihre Grenze in der symbolischen. Denken wir uns nämlich die ganze Natur vollständig organisirt, so erübrigte doch immer noch das „Sich-selbst-darstellen" der Vernunft in der Natur. Die symbolisirende findet umgekehrt ihre Grenze in der organisirenden Thätigkeit. Denn die „innerste Lebenseinheit" sowohl des Einzelnen (Ich) wie des gesammten Daseins (Gott) ist nicht mehr Gegenstand des Bewußtseins und also auch nicht mehr Vernunftsymbol. Vielmehr ist sie, wie bereits erörtert, der transcendente Grund aller sittlichen Thätigkeit und veranlaßt die Bildung eigener Symbole, in welchen sie übrigens nur mehr angedeutet wie erkennbar gemacht wird. Der sittliche Proceß beginnt also mit dem Organisiren, endigt mit dem Symbolisiren und vollendet sich in dem „vollkommenen Sein der Vernunft in der Natur", wo Alles in der Vernunft Gesetzte in organische Bewegung übergegangen und alle organische Bewegung von der Vernunft durchdrungen ist.[1])

[1]) Ethik (S.) S. 88 ff. 103 ff. 108 ff. 114 ff. (T.) S. 51 ff. 72 ff.

Da nun die Vernunft vermöge ihrer unendlichen Modificabilität in dem Materiellen in jeder Persönlichkeit „auch eine andere" ist, so haftet auch dem sittlichen Handeln der Gegensatz des Universellen und Individuellen an, und zwar in der Art, daß alles sittliche Handeln sowohl universell wie individuell bestimmt ist, das eine jedoch vorherrschend universell, das andere vorherrschend individuell. Das Handeln, in welchem der Einzelne vorwiegend als Organ oder Symbol der Vernunft erscheint, wird auch das identische genannt. Indessen da die Intelligenz immer nur zugleich mit der Natur wirken kann, in welcher sie sich differentiirt, so gibt es auch kein identisches Handeln ohne irgendwie differenten Charakter. Also auch in dieser doppelten Beschaffenheit ergänzen sich die beiden Grundformen des Vernunfthandelns, das eben in dem Maße sittlich ist „als Gemeinschaft gesetzt wird, die in anderer Hinsicht Scheidung, oder Scheidung, die in anderer Hinsicht Gemeinschaft ist". Folglich besteht das gesammte sittliche Sein in dem Organisiren und Symbolisiren der Vernunft in der Natur „mit gleichbleibender und differentiirender Ausprägung".[1])

Wenn somit in der Aufstellung des Begriffs des Vernunfthandelns die Einheit des sittlichen Processes gewahrt wird, so soll der vierfache Charakter des Symbolisirens und Organisirens, des Identischen oder Universellen und des Differenten oder Eigenthümlichen die Modifikabilität desselben zum Ausdruck bringen. Die Sonderung dieser Thätigkeiten ist nur eine relative und bemißt sich wiederum nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Charakters, womit indessen das Vorhandensein der anderen sowenig ausgeschlossen werden soll, als sich das Sittliche des Vernunfthandelns ja gerade in dem Zusammensein dieser vier Merkmale bewähren muß. Der Vorwurf, den unter Anderen auch Vorländer (a. a. O. S. 168 f.)

---

88 ff. — Deutlicher scheidet Rothe das organisirende = naturbildende Handeln von dem symbolisirenden = Erkennen. Theol. Eth. II, § 229.

[1]) Ethik (S.) S. 116 ff. (T.) S. 40 ff. — Sehr richtig wird bemerkt, daß die Ethik ohne Berücksichtigung der Individualität und des individuellen Charakters alles sittlichen Handelns zur bloßen Rechtslehre herabsinken würde. a. a. O (S.) S. 93 Anm. 2.

gegen Schleiermacher erhebt, daß er nämlich die sittlichen Funktionen nicht scharf genug geschieden habe, trifft ihn um so weniger, als es gerade seine Absicht ist, die Einheit alles sittlichen Thuns in der Verschiedenheit seiner Beziehungen zur Anschauung zu bringen. Aus der Combination beider sich kreuzender Thätigkeiten mit dem Ueberwiegen je des individuellen oder universellen Moments sollen sich nun auch alle Verhältnisse, Gebiete und constanten Beziehungen, welche das höchste Gut constituiren, entwickeln. Das identische Organisiren bildet den Verkehr, das identische Symbolisiren die Wissenschaft; das individuelle Organisiren producirt das Eigenthum, das individuelle Symbolisiren die Gefühlsdarstellung. Darauf haben wir noch des Näheren einzugehen.

21. Die verschiedenen Beziehungen, Verhältnisse und Bildungsgsbiete des Vernunfthandelns.

Fassen wir vorerst die verschiedenen Beziehungen, Verhältnisse und Bildungsgebiete des Vernunfthandelns ins Auge, in welchen sich dasselbe entfaltet.

Schleiermacher unterscheidet vier Beziehungen des sittlichen Handelns: 1. vermöge der Identität unserer eigenen bildenden Natur und ihrer Beziehungen zu der außer uns gesetzten zu bildenden Natur entwickeln sich die Beziehungen „des gemeinschaftlichen Gebrauchs oder Verkehrs“, 2. vermöge der Verschiedenheit der sittlichen Naturen und ihrer Beziehungen zu den Systemen der Naturgestaltung bildet sich „ein in sich abgeschlossenes Ganze der Unübertragbarkeit oder des Eigenthums“. Ebenso entwickelt sich auf Seiten der symbolisirenden Thätigkeit, 3. sofern sie auf der Identität der Bewußtseinsgesetze beruht, das Bezeichnungsgebiet „des gemeinsamen Denkens und Sprechens“, 4. sofern sie dagegen auf der ursprünglichen Verschiedenheit der bezeichnenden Natur in ihren Beziehungen zu der zu bezeichnenden beruht „das unübertragbare in sich abgeschlossene Bezeichnungsgebiet der Gefühlserregung“. Indessen ist die Scheidung dieser Beziehungen nicht absolut gemeint. Vielmehr sowie Verkehr und Eigenthum nur „beziehungsweise“ einander entgegengesetzt sind, so auch Gedanken- und Gefühlsausdruck,

Die organisirende Thätigkeit kann keinen Verkehr entwickeln ohne Eigenthum und kein Eigenthum, das nicht im Verkehr sich bildete. Aber auch der durch die Sprache vermittelte wissenschaftliche Verkehr, der auf identische Naturerkenntniß ausgeht, schließt keineswegs die unendlich verschiedenen Aeußerungen des persönlichen Gefühls, das eben Jeder nur für sich hat, aus. Vielmehr bürgt die Einheit des sittlichen Lebens dafür, daß keine seiner Beziehungen die andere vernichtet und daß in allen Beziehungen auch die unübertragbaren und differenten Ausprägungen der sittlichen Idee vermöge der Einheit der Gattung in Relation bleiben.[1])

Dieser Gedanke wird weiter erprobt in der Darstellung der sittlichen *Verhältnisse*, welche sich unter den einzelnen Menschen in diesen Beziehungen entwickeln.

Das Zusammensein der Menschen im Verkehr bildet das Recht oder das gegenseitige „Bedingtsein von Gemeinsamkeit und Erwerbung"; und die Gemeinschaft des Wissens beruht auf dem Glauben (= Vertrauen), als gegenseitiger Bedingtheit von Lehren und Lernen im Gebrauche der gemeinschaftlichen Sprache. Andererseits entwickelt sich in der Abgeschlossenheit des Eigenthums die freie Geselligkeit der Einzelnen als gegenseitiges Bedingtsein der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit des Eigenthums, in der Verschiedenheit des Gefühls aber die Offenbarung (= Mittheilung) oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit des Gefühls. Von jedem dieser Verhältnisse gilt, daß es über das ganze menschliche Geschlecht sich verbreite, aber nicht nothwendig ein gleiches Aller zu Jedem sein müsse.[2])

Endlich entsprechen den beiden Formen der sittlichen Thätigkeit in ihrem zwiefachen Charakter vier *Bildungsgebiete*, nämlich: 1. die Gymnastik als die auf den Menschen gerichtete intensive organisirende Thätigkeit, welche 2. in ihrer extensiven Richtung auf die Natur theils Mechanik ist, wo es sich um die anorganische, theils Agricultur, wo es sich um die organische Natur handelt. Sofern aber beide Gebiete zugleich dem Erkennen seine Objekte liefern,

---

[1]) Ethik (S.) S. 122 ff. (T.) S. 57 ff.

[2]) a. a. O. (S.) S. 142 ff. (T.) S. 60 ff.

ergibt sich eine weitere Abtheilung dieses Bildungsgebiets, welche nicht eben sehr treffend „die Sammlung“ genannt wird. Dagegen entwickelt sich aus der symbolisirenden Thätigkeit 3. in der Richtung auf das Wissen das Bildungsgebiet der theils mathematisch-empirischen, theils transcendent-metaphysischen Wissenschaft, 4. in der Richtung auf das Fühlen, Kunst und Religion. Die Theilung beider Bildungsgebiete erfolgt nach Maßgabe des Gegensatzes des Extensiven und Intensiven.[1])

Das sind also die Formen, in welchen sich der sittliche Proceß gesetzmäßig bewegt und realisirt. Was an Klarheit der Distinction hier vermißt werden möchte, darf man zum guten Theil aus der literarischen Verfassung der Vorlesungen über die Ethik erklären und entschuldigen. Indessen wird die Ableitung der sittlichen Funktionen aus der Idee des höchsten Gutes nach Maßgabe des Gedankens von der unbedingten Superiorität der Vernunft gegenüber der Natur ganz folgerichtig vollzogen, und die Scheidung der organisirenden und symbolisirenden Seite der Vernunftthätigkeit ist zum bleibenden Besitze der neueren Ethik geworden. Die sittliche Thätigkeit verläuft allerdings in der doppelten Richtung des Erkennens und des Handelns auf die Natur. Eine Erörterung der psychischen Artverschiedenheit beider gehört aber nicht in die Ethik. Ebenso richtig ist die Unterscheidung des wirksamen und des darstellenden Handelns und der Nachweis des doppelten — individuellen und gemeinschaftlichen — Charakters aller sittlichen Vernunftthätigkeit. Auch sind die Beziehungen, Verhältnisse und Gebiete des sittlichen Lebens in der Hauptsache richtig bezeichnet, wenn auch ihre Ableitung aus der Idee des höchsten Gutes unklar und ihr gegenseitiges Verhältniß vorerst unerörtert geblieben ist. So ist namentlich die Frage inwiefern sich die einzelnen sittlichen Verkehrskreise nicht wieder in ein Verhältniß der Subordination (man denke z. B. an die Ausdehnung des Rechts auf das gesammte empirische Leben)

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 172 ff. (T.) S. 72 ff. — Für alle diese Gebiete gilt „wegen des fragmentarischen Charakters der Einzelnen“ sowohl das Postulat der Arbeitstheilung, wie dasjenige des Tausches der Produkte der sittlichen Arbeit. Ethik (S.) S. 187 ff.

bringen lassen, gar nicht angeregt. Indessen wird die Darstellung der vollkommenen ethischen Formen, den gegebenen Ueberblick über den gesammten sittlichen Proceß auch in dieser Richtung ergänzen.[1]) Bevor wir aber zu dieser übergehen, müssen wir uns über eine Frage von principieller Wichtigkeit verständigen, deren Beantwortung Schleiermacher nicht in einer selbständigen Ausführung, sondern nur in zerstreuten Bemerkungen gibt. Das ist die Frage nach dem sittlichen Werthe des in seinen Grundzügen geschilderten Vernunftprocesses.

22. Das Vernunfthandeln in seiner Beziehung zu dem Gegensatze des Sittlichen und Unsittlichen.

Wie aus allem Vorangehenden erhellt, liegt es in der Natur Sache, daß alle sittliche Thätigkeit in irgend einem Maße an dem vierfachen Charakter des Organisirens und Symbolisirens, des Individuellen und Universellen Theil habe. Denn die Verschiedenheit des sittlichen Handelns wurde ja unter dem Vorbehalte auf das Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors zurückgeführt, daß keine jener das sittliche Sein constituirenden Merkmale gänzlich ausgeschlossen werden dürfe. Indessen ist allerdings die Möglichkeit vorhanden, daß der eine oder andere in so exklusiver Weise betont wird, daß den übrigen kein Raum bleibt, um sich geltend zu machen. Wo nun aber diese vier Charaktere isolirt werden, da werden sie auch in Gegensatz gebracht, und der sittliche Proceß büßt seine Einheit und Universalität ein, d. h. er verliert den eigentlich sittlichen Character. Es gilt daher als ethisches Postulat, daß jedes sittliche Handeln und Sein an diesem vierfachen Charakter participire. Nur unter dieser Bedingung ordnet sich die Art der Gattung unter.

In anderer Wendung begegnen wir demselben Gedanken in der Forderung, daß alles Handeln seinen sittlichen Charakter sich wahre 1. in der Richtung auf die sittliche Idee der Einheit von Vernunft und Natur, oder 2. in der Beziehung auf die Totalität der sittlichen Aufgabe, das Symbolisiren und Organisiren der gan-

---

[1]) Vgl. § 23.

zen Natur durch die ganze Menschheit, was auf dasselbe hinauskommt. Darin liegt also das Gute, in der Zerreißung und Isolirung der Thätigkeiten das Böse. Denn das Ziel der bildenden Thätigkeit ist es, die gesammte Natur in den Dienst der Vernunft zu bringen, das Ziel der symbolisirenden die ganze Vernunft in dem organischen Sein und Thun darzustellen.

Zugleich aber soll sowohl die symbolisirende, wie die organisirende Thätigkeit immer auch sowohl den individuellen wie den gemeinschaftlichen Charakter an sich tragen. Denn sittlichen Werth hat nur das Thun, dessen Subjekt die freie Persönlichkeit in ihrer individuellen Bestimmtheit ist. Andererseits muß auch die freieste That sich eingliedern in das gemeinschaftliche Handeln aller Persönlichkeiten, durch welches allein die sittliche Aufgabe in ihrer Ganzheit gelöst werden kann.[1])

Was insbesondere den gemeinschaftlichen Charakter des sittlichen Handelns angeht, so ist derselbe schon bedingt und gefordert durch die Beobachtung, daß der gesammte sittliche Proceß an ein „vorsittlich gegebenes Maß" gebunden ist. Derselbe bewegt sich nämlich immer nicht nur in den Grenzen der Persönlichkeit des Einzelnen, sondern auch der Familie und des Volkes. In der Persönlichkeit des Einzelnen kommt die sittliche Idee sowenig zu vollständiger Darstellung, als diese „überhaupt für sich gegeben ist". Erst in der relativen Aufhebung der Geschlechtseinseitigkeit (d. h. in der Familie) und in der Mehrheit der besonderen Verbindungen, welche die Volksthümlichkeit umschließt, erhalten die persönlichen Thätigkeiten und Verhältnisse der einzelnen Menschen, weil auf die Totalität der Aufgabe bezogen und durcheinander ergänzt, wirklichen sittlichen Werth. Der sittliche Proceß beruht auf diesen kleineren oder größeren Persönlichkeiten und realisirt sich allererst durch sie und in ihnen. Denn im Begriffe der Person (des Einzelnen, der Familie oder des Volkes) liegt immer „das Gesetztsein der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen, also beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches daher zugleich anbildend ist und

---

[1]) Ethik (S.) S. 116 ff. 156 ff. (T.) S. 65 ff.

bezeichnend, zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft". Familie und Volk werden in der gleichen Hinsicht als „Elemente" des sittlichen Maßes bezeichnet. Außerhalb derselben seien jedenfalls Recht und Glaube (richtiger Wissen) keine sittlichen Güter. Hingegen sollen Offenbarung und Geselligkeit über die familiären und nationalen Grenzen hinausgreifen und den universellen Charakter der sittlichen Idee zur Anschauung bringen.[1])

Damit ist nun freilich zur Bestimmung des sittlichen Werthes der bereits früher ausgeführten Verhältnisse wenig gesagt. Es sind nur die Naturgrenzen gezogen, innerhalb welcher sich die sittliche Idee besondert und in der Besonderung realisirt. Denn die Behauptung geht offenbar zu weit, daß Wissenschaft und Recht außerhalb der nationalen Grenzen keine sittlichen Güter seien. Dieselben erstrecken sich in der That weiter, was hier nicht bewiesen zu werden braucht. Schleiermacher hätte sich also vielmehr so ausdrücken sollen, daß alles sittliche Sein und Thun sowohl sein individuelles wie sein universelles Maß habe. Denn auch Glaube und Geselligkeit entbehren keineswegs der bestimmten volksthümlichen Ausprägung.

Nun sollen alle voranstehenden Postulate hier nur zur Feststellung des sittlichen Werthes des Handelns aufgestellt werden. Alle Unsittlichkeit wird daher aus der Nichtbeachtung derselben erklärt.

Tritt nämlich in der bildenden oder bezeichnenden Thätigkeit die Beziehung „auf das Sein der Vernunft überhaupt in der Natur überhaupt" zurück, oder verschwindet sie gar hinter den besonderen Richtungen, welche diese Thätigkeiten nehmen können, so treten dieselben auch in einen ausschließenden Gegensatz. Oder mit anderen Worten: verlieren die sittlichen Thätigkeiten die Beziehung auf die sittliche Idee oder die Totalität der durch diese gestellten Aufgabe, so verlieren sie auch die Einheit unter sich und treten in Gegensatz zu einander, in einen Gegensatz, der jede sittliche Thätigkeit für sich, in der Isolirtheit ausarten oder verkümmern läßt. Dieser Fall tritt z. B. überall da ein, wo man sich der Herrschaft über

---

[1]) Ethik (T.) S. 68 ff. 122 ff. (S.) S. 156 ff.

die Natur nur als Mittel zum Zwecke der Betrachtung bedient, oder wo man umgekehrt das Erkennen nur zum Zwecke materiellen Nutzens übt. Das erste wird die cynische, das zweite die ökonomische Unsittlichkeit genannt. Oder: man bildet seine Fähigkeiten zu Fertigkeiten aus, ohne dieselben zum gemeinen Nutzen anzuwenden; das ist die athletische Unsittlichkeit, welche sich an der eigenen Kraft genug sein läßt. Man kann aber auch die Producte der sittlichen Thätigkeit Anderer zum Vorwande seiner eigenen Trägheit nehmen; das ist dann die weichliche, dissolute Maxime der Faulheit.[1])

Indessen wird uns die positive Bestimmung des sittlichen Werthes der Vernunftthätigkeit der Beantwortung unserer Frage näher bringen.

Zur bildenden Thätigkeit wird in dieser Richtung Folgendes gelehrt. Der Verkehr beruhe als sittlicher auf dem Vertrauen und auf dem Gelde. Nur wenn man vertrauen dürfe, daß die Verkehrenden „in der allgemeinen Vernunftaufgabe“ begriffen sind, sei man vor dem Argwohne der egoistischen Ausbeutung geschützt und befinde sich in einem Gebiete wirklicher, über die egoistischen Zwecke hinausgehender, auf den gemeinen Nutzen gerichteter sittlicher Thätigkeit. Das Geld aber ist Aequivalent für den Besitz und insofern sittliches Verkehrsmittel. Ohne die auf der Pluralität der Verkehrenden beruhende Arbeitstheilung und ohne den durch das Geld vermittelten Productentausch, bliebe die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität ungelöst. Denn in anderer Weise ist das Besitzergreifen der Natur durch die Vernunft weder denkbar noch sittlich, als daß die Einzelnen sich Eigenthum erwerben, um dasselbe im Tausch der Güter zugleich zum Gemeingute zu machen. Der Einzelne muß hier also sowohl für sich als für die Gesammtheit arbeiten, und die Verbindung dieser zwiefachen Tendenz macht den sittlichen Werth aller bildenden Thätigkeit aus. Erwerb ohne Gemeinschaft oder auch Gemeinschaft ohne persönlichen Erwerb wären gleich unsittlich.[2]) Indessen wird dieser Grundsatz zunächst nur auf die bildende Thätigkeit als identische angewandt. In ihrem differenten Charakter soll

---

[1]) Ethik (S.) S. 182 ff. (T.) S. 75 ff.

[2]) A. a. O. (S.) S. 193 ff. 205 f. (T.) S. 77 ff.

dieselbe das abgeschlossene Bildungsgebiet des Hauses produciren, das als solches lediglich individueller Besitz, sich in der Gastlichkeit für das Allgemeine aufschließt. Häuslichkeit und Gastlichkeit sind aber durcheinander bedingt ihrem sittlichen Charakter nach, und das Aufheben dieses Verhältnisses würde als Unsittlichkeit zu bezeichnen sein.[1])

Es ist nun richtig, daß das Haus oder die Familie in viel exklusiverem Sinne individuelles Eigenthum sind, wie die physischen Güter oder das Geld. Aber der Grund warum das so ist, bleibt verschwiegen. Die Unterscheidung der identisch und der different bildenden Thätigkeit ist aber hier um so ungenügender vollzogen, als ja auch die Bildung des Hauswesens auf dem Eigenthume beruht und der Gebrauch desselben gerade hiedurch eigenthümlich begrenzt wird.

Ueber den sittlichen Charakter der bezeichnenden Thätigkeit wird Folgendes festgestellt. In ihrer identischen Ausprägung als wissenschaftliches Erkennen und Sprechen soll sie nur insofern „gut" sein, als sich das Transcendente und Mathematische in gegenseitiger Bedingtheit darin finde. Keinem Wissen darf also die Beziehung auf die Einheit von Sein und Bewußtsein und auf die Totalität ihrer besonderen Erscheinungen fehlen. In diesem Sinne wird behauptet die Sittlichkeit des Wissens liege in der Identität von Begriff und Wahrnehmung. Andererseits aber, sofern das Wissen nur in der Vielheit der Erkennenden existirt, wird die Tendenz auf allgemeine Uebereinstimmung im Austausche der Erkenntnisse und die Uebereinstimmung von Gedanke und Wort postulirt. Wo dem Wissen die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung mit dem Objecte oder wo ihm die Tendenz auf Verständigung mit allen Wissenwollenden fehlt, da ist die theoretische Unsittlichkeit. Denn wenn im Sprechen das Erkennen als Gemeingut gesetzt wird, so beruht doch dessen sittlicher Werth ganz und gar auf der Identität von Erfahrung und Mittheilung. Aber auch die Einseitigkeit der wissenschaftlichen Methoden kann zum sittlichen Fehler werden, wo sie die Richtung auf die Totalität der Aufgabe oder auf das wissen-

---

[1]) a. a. O. (T.) S. 63. 85. (S.) S. 205 f.

schaftliche Ideal in Frage stellt. Es wird daher die Durchdringung der aprioriſchen und aposteriorischen, der analytischen und syntheti=schen Methode zum sittlichen Postulate erhoben und ausdrücklich er=klärt, daß solange dieselbe nicht erreicht sei, die wissenschaftliche Kritik und Skepsis sittlich berechtigt und sogar sittliche Pflicht seien.[1])

Worin besteht nun aber der sittliche Werth des individuellen Erkennens in seinem vorwiegend receptiven Charakter als Fühlen sowohl, wie nach seiner vorwiegend activen Seite als Phantasie? Das individuelle Erkennen oder Fühlen wird, wie bekannt, rein auf sein Subject bezogen und drückt lediglich dessen Zustand für es selbst aus, aber es bricht doch auch mit innerer Nothwendigkeit hervor in Laut und Geberde und sucht sich selbst vermittelst seiner aktiven Seite, der Phantasie, in der andeutenden Sprache der Empfindung sowie namentlich in den Gebilden der Kunst zu objectiviren und für Andere darzustellen. Darin zeigt sich zugleich die gemeinschaft=suchende Tendenz und die gemeinschaftbildende Kraft des Gefühls. Daher wird als sittliche Forderung aufgestellt, daß jeder innere Moment sich manifestire, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein ganz in Selbstdarstellung oder Kunst übergehe. Denn nur auf diese Weise kann das Fühlen an der allgemeinen sittlichen Aufgabe, die ganze Vernunft in aller Natur darzustellen, theilnehmen. Die Sitt=lichkeit des Gefühls wird also in der Tendenz auf Mittheilung und in der inneren Wahrheit des Dargestellten, das Ausdruck des Er=lebten sein muß, gesucht. Gefühl ohne Darstellung, oder Darstel=lung ohne Gefühl wäre gleich unsittlich.[2])

Nun ist aber jedes Gefühl von „einer begleitenden Erregung“ umspielt, die uns unser Befinden im Zusammensein mit allen An=deren in der Form von Lust oder Unlust ausdrückt. Diese wech=selnden Empfindungen, welche die Veränderlichkeit des subjectiven Bewußtseins kennzeichnen, nennt Schleiermacher „das Mathema=tische“, während die unveränderliche stetige Beziehung der inneren Einheit des Lebens auf die allgemeine Identität alles Lebens „das Transcendente“ im Gefühl heißt. In dieser Beziehung wird nun

---

[1]) Ethik (S.) S. 222 ff. (T.) S. 95—105.

[2]) a. a. O. (S.) S. 247 ff. (T.) S. 112 ff.

der sittliche Charakter desselben in dem Gleichgewicht beider Momente gefunden. Denn wo Alles im Gefühle Erlebte nur auf den Wechsel persönlicher Lust und Unlust bezogen wird, da entwickeln sich Egoismus und Eudämonismus; oder wo das transcendente Moment isolirt und alle Gefühlserregung nur auf das Sein schlechthin bezogen und in diesem begraben wird, da muß sich der falsche Quietismus oder die farblose träge Contemplation entwickeln.

Es ist zu bemerken, daß das eigentliche Sittliche im Gefühl mit der Religion identificirt wird. Wo Lust und Unlust nicht blos auf die Person, sondern auf deren Stellung in der Totalität der Menschen und zu der allgemeinen sittlichen Aufgabe, die auf absolute Einheit von Vernunft und Natur gerichtet ist, bezogen werden, da hat das Gefühl den religiösen Charakter. Demgemäß wird der „Vernunftgehalt" im Gefühl kurzweg Religion genannt, die sich zur Kunst verhalte wie das Wissen zur Sprache. Alle Lust und Unlust soll daher nicht blos „animalisch", d. h. durch das Einzelne bestimmt und auf den Einzelnen bezogen, sondern sie soll zugleich „religiös" sein, d. h. auf die Einheit von Vernunft und Natur und auf die Totalität der an deren Herstellung arbeitenden Menschheit bezogen werden.[1])

Womit nun freilich die ausdrückliche Erklärung der Aesthetik im ungelösten Widerspruch steht, derzufolge die Kunst als absolut freie innere Produktivität sich jeder sittlichen Beurtheilung und Abzweckung entziehe.[2])

Der Maßstab, an welchem hier der sittliche Werth des Vernunfthandelns gemessen wird, leidet nun allerdings an einer gewissen Vagheit und Aeußerlichkeit. Es ist mindestens sehr oberflächlich, den Grund aller Unsittlichkeit allgemeinhin in der Disharmonie der Thätigkeiten und ihrer verschiedenen möglichen Beziehungen zu finden. Denn wenn wir uns an das physische Gesetz das Ueberwiegens erinnern, welches alle Differenzen des Handelns bestimmt, so scheint die Unsittlichkeit ebensosehr durch die natürliche Ungunst der persön-

---

[1]) Ethik (S.) S. 243 ff. 319. (T.) S. 112 ff. 218 ff.

[2]) Aesthetik S. 35 f. 209 f. Indessen ist daran zu erinnern, daß Schleiermacher das „Vernunfthandeln" allgemeinhin bereits als „sittliche" Thätigkeit versteht.

lichen Anlagen und der Verhältnisie, wie durch den bösen Willen hervorgerufen zu werden. Andererseits ist es das natürliche Gleichgewicht der Fähigkeiten und Beziehungen des Menschen, welches auf den Grad seiner Sittlichkeit den erheblichsten Einfluß auszuüben scheint. Ebensowenig läßt sich von dem sittlichen Endzwecke, also dem Postulate der totalen Durchdringung von Vernunft und Natur aus ein sicherer Maßstab für das sittliche Urtheil gewinnen, obwohl in ihm die unbedingte Ueberlegenheit der Vernunft gewahrt ist. Und so richtig auch der Gedanke ist, daß die Verbindung des Interesses der Persönlichkeit mit dem der Gemeinschaft den sittlichen Charakter des Handelns wesentlich bedinge, so trifft derselbe doch auch nur das in die Erscheinung tretende sittliche Handeln, während ein Maßstab für die Beurtheilung der sittlichen Gesinnung damit noch nicht gewonnen ist. Ueber diese Unsicherheit des Urtheils wäre aber Schleiermacher hinausgekommen, wenn er der Behauptung eine principielle Bedeutung zugemessen hätte, daß der Versittlichung der Menschheit als Endzweck sich die Organisation der Natur als Mittel zum Zwecke unterordne. So aber können wir auch dem nicht genügend begründeten Urtheile, daß die Beziehung auf die Gemeinschaft aller im sittlichen Processe Begriffenen und auf die sittliche Idee der Einheit von Vernunft und Natur erst dem Handeln des Einzelnen sittlichen Werth gebe, im besten Falle nur eine formale Bedeutung für die Lösung des gestellten Problems zuerkennen.

Soviel steht indessen nach allem Vorangehenden bereits fest, daß Schleiermacher den Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen weder mit dem des Nützlichen und Unnützlichen, noch auch den sittlichen Begriff des Guten mit dem ökonomischen einfach identificirt hat, wie J. H. Fichte (a. a. O. S. 303) und ihm nach Heman (Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. 17 S. 465, 469) voreilig behaupten. Und wenn ein besonderes Verdienst der Schleiermacher'schen Ethik in dem Nachweis der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Bedingtheit aller sittlichen Thätigkeiten, Verhältnisse und Gebiete gefunden werden darf, so kann auch bei aller Unzulänglichkeit seiner Ausführungen über den Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen der formale Werth des Maßstabes, den er an alle sittlichen Erscheinungen anlegt, nicht verkannt werden. Vielmehr ist der sittliche Charakter des

menschlichen Handelns in der That bedingt durch die Richtung auf die Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes und die Totalität der sittlichen Zwecke, welche in der Idee des höchsten Gutes zusammengefaßt und als die sittliche Totalaufgabe desselben bezeichnet werden.

23. Die vollkommenen ethischen Formen.

Die Idee des höchsten Gutes wird endlich erläutert in der Darstellung der vollkommenen ethischen Formen.

Die sittlichen Funktionen bewegen sich wie wir bereits sahen in der Weise, daß sie immer vier coordinirte Sphären oder Formen des sittlichen Seins produciren, nämlich Staat und Wissenschaft, Kirche und freie Geselligkeit. Jede derselben umfaßt in ihrer Art alle Verhältnisse, Beziehungen und Bildungskreise des sittlichen Daseins: der Staat, soferne sie äußere rechtliche Existenz haben, die Wissenschaft, sofern sie an die Sprache gebunden sind, die Kirche, sofern sie auf der Gesinnung beruhen, die freie Geselligkeit umfaßt alle ohne Weiteres als allgemeinstes Bildungsgebiet. Die Coordination dieser vier Formen wird nun freilich nicht näher erörtert, ebensowenig das Princip, nach dem sie als Theile eines Ganzen angesehen werden sollen.[1]) Ferner kann es auffallen, daß die Familie nicht unter ihnen aufgezählt wird.[2]) Indessen wird dieselbe, ebenso wie die Persönlichkeit des Einzelnen und das Volksganze als das Maß bezeichnet, an dem sich Jeder in allen großen ethischen Lebensformen orientire. Denn sie stellt die elementare Art dar, wie beide sittliche Funktionen und zwar jede mit ihren beiden Charakteren verbunden sind und ist insofern das erste Abbild des höchsten Gutes. Die Familie, die uns also den Maßstab für das gesammte sittliche Leben ursprünglich in die Hand gibt, beruht auf der Ehe, die in der Einheit des Psychischen und Physischen, welche die Liebe constituirt, als unauflöslich gesetzt ist. Ihr sittlicher Werth wird in der Aufhebung der Geschlechtseinseitigkeit und in der durch

---

[1]) Die Pädagogik erwartet von der Wissenschaft den Ausgleich dieser Gegensätze. S. 201 f.

[2]) Vgl. S. 127 unten.

diese bedingten Vollendung der Persönlichkeit gefunden. Da aber das sittliche Gleichgewicht des Physischen und Psychischen jedenfalls nur in der monogamischen Form der Ehe erreicht wird, so kann nur diese als sittlich berechtigt angesehen werden.[1])

Indessen ist auch hier die universelle Ehe, welche das Persönliche dem Geschlechtscharakter unterordnet, als eine sittlich tiefer stehende Form der Monogamie zu beurtheilen, wie die individuelle auf persönliche Wahlanziehung beruhende Ehe. Alle bisher gefundenen Verhältnisse und Beziehungen, welche in ihrer Totalität das höchste Gut constituiren, finden sich nun in der Ehe, beziehungsweise in der Familie in elementarer Zusammenfassung: Besitz und Erwerb, Sprache und Wissenschaft, Gefühl und Darstellung. In ihrer Vollständigkeit repräsentirt die Familie zugleich die Totalität der Altersstufen und Geschlechter und realisirt in dieser Hinsicht die Idee der Menschheit. Es gibt also auch kein sittliches Gut, das sich nicht in ihr fände und kein sittliches Thun, das sie nicht zum Ausgange nehmen müßte. Sie ist vor Allem Grundlage des Staates, welcher eine Vielheit von Familien mit dem Bande der Volksthümlichkeit und der Nationaleinheit umfaßt.

Wegen dieser elementaren und grundlegenden Bedeutung wird der Begriff der Familie isolirt, um als Grundlage aller sittlichen Formen nachgewiesen zu werden. Sie ist die elementare Form des Staates und der freien Geselligkeit, in ihr entwickeln sich zuerst das gemeinschaftliche Denken und Sprechen und die Verständigung über den Ausdruck des Gefühls. Insofern beherrscht der Familiencharakter den gesammten ethischen Proceß und zwar, wo er ein bedeutendes und gehaltvolles Gepräge an sich trägt durch Generationen hindurch. Aus dieser eminenten Bedeutuug der einzelnen Familienpersonen für das gesammte sittliche Leben leitet Schleiermacher auch das Recht der Familie zunächst in der Erziehung der Kinder ihre individuelle Art zu behaupten ab, ohne daß er indessen den Versuch machte mit demselben die universellen Pflichten der Familie namentlich dem Staate gegenüber auszugleichen.[2])

---

[1]) Ethik (S.) S. 164 ff. 259 ff. (T.) S. 123 ff.

[1]) Ethik (S.) S. 266 ff.

Unter dem Charakter der Identität produciren die beiden sittlichen Funktionen immer die ethischen Formen des Staates und der Wissenschaft. Der Staat wird erzeugt durch die identisch organisirende Thätigkeit einer Masse von Familien.[1])

Damit ist die mechanische Auffassung, welche den Staat durch Vertrag entstehen läßt, bereits ausgeschlossen. Der Staat entwickelt sich vielmehr aus der sittlichen Natur des Menschen, die auf Gemeinschaft angelegt ist und nur in dieser zur vollen Entfaltung kommt. Die Naturgrundlage des Staates ist aber die Horde, d. h. eine unter dem Typus der bildenden Funktion verbundene Familienmasse, oder, wie Schleiermacher kurz erklärt: eine „gemeinsame Eigenthümlichkeit". Die Ableitung des Staates aus der identisch organisirenden Thätigkeit hat seine Beschränkung auf das eigentliche Culturgebiet zur Folge. Indessen will Schleiermacher ihn doch nicht als bloße „Rechtsanstalt" zur gesetzlichen Ordnung der Culturarbeit und des Austausches ihrer Produkte auffassen. Aber er läßt es unentschieden, inwiefern Wissenschaft und Religion, die in ihrer Sphäre von jenem unabhängig seien, doch im „Aeußerlichwerden", d. h. also als Kirche und Schule sich mit dem Staate in Verfolgung des universellen Culturzweckes wieder verbinden sollen.

In derjenigen Einheit von Vernunft und Natur, welche der Staat darstellt, kommt es nun darauf an, daß der Einzelne immer durch den Staat handele, und daß der Staat den Einzelnen allseitig entwickele und bilde. Näher angesehen beruht der Staat auf dem constitutiven Gegensatze von Obrigkeit und Unterthan, dessen bestimmte Regelung seine Verfassung bildet. Seine hauptsächlichsten Funktionen sind die gesetzgebende und vollziehende, die letztere, mehr geistiger Art, bilde das Centrum des Staatslebens, während die erstere, mehr physische, in die Peripherie falle. Andernorts werden vier Hauptthätigkeiten des Staats unterschieden: die regierende und kriegerische, die gesetzgebende und richterliche. Die kriegerischen und

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 274 ff. Die Behauptung ist falsch, daß Schleiermacher den Staat als physiologischen Proceß mit blos technischen Zwecken beurtheile. Vgl. Stahl, Rechtsphilos. I. S. 535.

richterlichen Thätigkeiten werden dann wieder als Abarten der vertheidigenden Funktion nach dem Gegensatze des Inneren und Aeußeren verstanden. Der sittliche Zweck, welchen der Staat mit diesen seinen Funktionen verfolgen soll, ist die möglichste Vollendung der Gesammtheit durch die Einzelnen und der Einzelnen durch die Gesammtheit. Demgemäß wird als politische Grundtugend des Einzelnen der Gemeinsinn, des Staates, beziehungsweise der Obrigkeit die Gerechtigkeit genannt. Soll nun aber der Staat alle sittlichen Funktionen, „sofern sie äußerlich werden", umfassen, so ist die ursächliche Beziehung desselben allein auf die organisirende Thätigkeit in ihrem gemeinschaftbildenden Charakter kaum aufrecht zu erhalten. Denn die allgemeine Definition der sittlichen Thätigkeit als Vernunfthandeln zum Zwecke der Naturbildung oder der Darstellung der Vernunftherrschaft über die Natur umfaßt am Ende das gesammte geistige Leben in seiner verschiedenartigen Ausprägung. Also gehören auch Wissenschaft und Geselligkeit, Kunst und religiöser Kultus in das Staatsgebiet. Denn sie alle repräsentiren die sittliche Thätigkeit und werden irgendwie äußerlich. Darauf hat Schleiermacher aber seine Untersuchung so wenig gerichtet, wie er das Verhältniß des Staatszwecks zu der Idee des höchsten Gutes erwogen hat. Wird also die Frage aufgeworfen, inwiefern die übrigen „vollkommenen ethischen Formen" der Staatsidee über- oder untergeordnet oder in welchem Verhältnisse sie überhaupt zu ihr gedacht werden müssen, so entsprach es dem architektonischen Interesse des Systems, dieselben durch Hervorhebung der differenten Merkmale vom Staate zu trennen. Die bezeichnete Unterlassung ist aber um so mehr zu beanstanden, als die Behauptung aufrecht erhalten wird, daß der ganze sittliche Proceß in der Form des Staates verlaufe und daß Alles was von dem Einzelnen gegen oder auch nur ohne den Staat geschehe, schlechterdings unsittlich sei.[1])

---

[1]) Ethik (S.) S. 272 ff. (T.) S. 136 ff. Vgl. auch die Abh. üb. d. Staatsformen; ferner Politik S. 13 f. 79. Es soll hier nur erwähnt werden, daß Schleiermachers Sympathie auf Seiten der absoluten Monarchie ist. Das Verhältniß zwischen dem die Staatsidee in ihrer Einheit repräsentirenden Monarchen und dem Volke soll womöglich nicht durch

Die bezeichnende Thätigkeit in ihrem identischen Charakter producirt die Wissenschaft. Dieselbe erscheint aber um so mehr dem Staate untergeordnet als ihr nationaler Charakter betont wird. Wenn die Wissenschaft als „die andere Seite der Nationaleinheit“ dem Staate coordinirt werden soll, so ordnet sie sich doch in ihren Organisationen als Akademie, Universität und Schule demselben entschieden unter. Der sehr richtige Gedanke, daß auch das universell gerichtete Erkennen, welches in der Einheit der menschlichen Vernunft gründet und auf das Wissen um die Totalität alles Daseins ausgeht, vermittelst der nationalen Sprache an der Eigenthümlichkeit des Volkes Theil nehme und durch dieselbe bedingt erscheine, wird nicht weiter verfolgt. Aber gerade diese „individuelle“ Seite der Wissenschaft ist nicht geeignet ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Staate zu begründen. Dazu eignet sich auch nicht die Gliederung dieses Gebietes unter dem Gegensatze von Gelehrten und Publikum, der übrigens sich möglichst weit von der Analogie des Staatsgegensatzes von Obrigkeit und Unterthan, nach dem er gebildet ist, entfernt. Also muß dieses sittliche Gebiet entweder dem staatlichen untergeordnet, oder aber seine Selbständigkeit aus der universellen Tendenz alles wissenschaftlichen Strebens abgeleitet werden. Denn die Artverschiedenheit zwischen Erkennen und Organisiren begründet so wenig eine wirkliche Differenz zwischen Staat und Wissenschaft, als die Organisatton des Volkes ohne leitende Grundsätze und Grundgedanken, welche eben durch die Wissenschaft gewonnen werden, ausführbar ist. Mit einer bestimmten Organisation tritt aber auch das Wissen in die Rechtssphäre ein und begründet also keine ethische Form der Gemeinschaft wie der Staat sie darstellt. Dasselbe begründet vielmehr einen sittlichen Beruf, der wie die freie Forschung an sich Selbstzweck, im Vergleiche zu dem höchsten Zwecke, der allseitigen Bildung und Vollendung der Volksgemeinschaft oder auch der menschlichen Gesellschaft immer nur als Mittel neben anderen Mitteln beurtheilt werden kann. Ueber den sittlichen

---

eine Verfassung, sondern durch „das Vertrauen“ geregelt und dem letzteren eigentlich nur ein „Petitionsrecht“ zugestanden werden, eine Auffassung, die er übrigens selbst als undurchführbar anerkennt.

Werth dieser Thätigkeit haben wir Schleiermachers Meinung bereits kennen gelernt.[1]) Sie wäre indessen hier aus der Erwägung des Verhältnisses von Wissenschaft und Volksleben zu ergänzen gewesen. Denn wenn das universell gerichtete Erkennen sein „Maß" in der Volkseinheit findet, so wird seine sittliche Abzweckung doch wohl in erster Linie auf die intellektuelle Bildung des Volkes gerichtet sein müssen.

Wir haben noch die ethischen Formen in Betracht zu ziehen, welche beide sittliche Funktionen in ihrem differenten Charakter produciren sollen: die Kirche und die freie Geselligkeit.

Das Erkennen in seiner individuellen Art erzeugt die Gemeinschaft der Religion oder die Kirche. Indessen läßt es gerade der individuelle Charakter dieser Thätigkeit erwarten, daß nicht eine, sondern mehrere individuell verschiedene Kirchen gebildet werden. Wie entstehen nun aber Kirchen? Die religiöse Gefühlsrichtung ist innerlich unbegrenzt. Aber auch in ihrer unwillkürlichen Aeußerung zeigt die Religion einen Charakter der Schrankenlosigkeit, daß ihr die Grenzen von anderswoher gezogen werden müssen. Demgemäß bezeichnen ursprünglich die Familie und das Volk die Naturgrenzen der Religion, welchen sich freilich ihre immanente Tendenz auf Ganzheit und Totalität stets zu entziehen sucht. Ganz ähnlich wie der Staat fängt daher die Kirche mit dem patriarchalischen Hordenzustande an. Auch ihre Entwickelung geht auf dieselbe Weise von Statten. Denn sobald ein Einzelner eine Idee offenbart, deren Typus bereits in der Volksmasse lag, bildet sich, sei es eine nationale Kirche, sei es ein nationaler Staat. Die Organisation vollzieht sich gleichfalls in Analogie mit der Staatsorganisation. Denn der Gegensatz von Priestern und Laien ist abermals dem Staatsgegensatze von Obrigkeit und Unterthan nachgebildet. Eine ebenso unzutreffende wie verhängnißvolle Analogie, welche durch die unbestimmte Erklärung nicht gewinnt, daß der das kirchliche Gebiet beherrschende Gegensatz bald mehr nach Art des

---

[1]) Ethik (S.) S. 290 ff. (T.) S. 150 ff. Vgl. auch über Universitäten, Ges. Werke, I. S. 554 ff.

politischen von Obrigkeit und Unterthan, bald mehr nach Art des akademischen von Gelehrten und Publikum sich ausprägе.

„Das Wesen der Kirche besteht also in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Funktion unter dem Gegensatze von Klerus und Laien."

In der Kirche hat nämlich Jeder sein Gefühl nicht nur als persönliches, sondern auch als gemeinsames. Daher die Tendenz die eigenen Affektionen mitzutheilen und fortzupflanzen, welche sich vermöge der unmittelbaren künstlerischen Darstellung des Gefühlsinhalts realisirt. Wie sich nämlich das Wissen in der Sprache darstellt, so die Religion in der Kunst. Alle Actionen des subjectiven Erkennens lassen sich auf sie reduciren. Deshalb bildet sich jeder Kirche im Entstehen ein „Kunstsystem" an. „Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines Jeden bildet und in welchem Jeder seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt und die freien Darstellungen seiner Gefühlsweise, sowie sich auch Jeder dessen darstellende Produktion mit seinem Gefühle nicht Schritt hält, Darstellungen aneignen kann." Dabei ergeben sich aber in der Natur des Gefühls begründete Differenzen, die beachtet werden müssen. Das Gefühl hat nämlich seine geistige und seine physische Seite. Die erstere repräsentirt die innere Lebenseinheit in ihrer Eingliederung in die allgemeine Einheit alles Daseins: die andere die wechselnden einzelnen Affektionen der Außenwelt, welche unser Inneres mit Lust und Unlust bestimmen. Das Uebergewicht des Transcendenten und Mathematischen, d. h. also die Fähigkeit der Sichtung und einheitlichen Ordnung der mannichfaltigen Affektionen durch das innere Theilungsprincip, bezeichnet den Grad der Ethisirbarkeit des Gefühls, das ebensowohl durch das Ueberwuchern der sinnlichen Einzelempfindungen, wie durch das isolirte Verfolgen der abstrakt-transcendenten Richtung corrumpirt werden kann. Auf dem Ueberwiegen des Ethischen oder Physischen im Gefühle beruhen nun nicht nur die Hauptklassen der religiösen Charaktere, sondern auch der Gefühlsdarstellung, also der Kunst. Nicht alle Kunst nämlich ist religiös, so wenig wie jedes Gefühl an sich diesen Charakter beansprucht. Im Gefühle freilich scheinen Gott =

Einheit und Welt = Mannichfaltigkeit immer nur gleichzeitig erlebt zu werden. Indessen spaltet sich auch das Gefühl nach dem Vorherrschen des sinnlichen oder geistigen Moments in zwei Reihen, die sich dann auch in der Darstellung scheiden. Darauf beruht die Möglichkeit die religiöse von der profanen Kunst zu trennen. In dieser Beziehung will Schleiermacher die „Richtigkeit" des Gefühls von dessen „Sittlichkeit" unterscheiden.

Die Richtigkeit des Gefühls soll nämlich in der Auffassung jeder einzelnen sinnlichen Affektion als auf die sinnliche Einzelperson bezogen, die Sittlichkeit desselben in der Beziehung der Affektionen auf das Ganze des sittlichen Charakters gefunden werden. Die Darstellung der ersteren Beziehung bilde die profane, die Darstellung der zweiten die religiöse Kunst. Denn im profanen Styl herrsche die Eigenthümlichkeit, im religiösen das Identisch-Universelle vor. Indessen lassen sich beide so wenig von einander trennen als das Religiöse von dem Sinnlichen scharf geschieden werden kann. Alles Profane kann als Material im religiösen Kunststyl vorkommen, sofern aber das Profane geradezu irreligiös ist, gehört es auch nicht in die Kunst. So gewiß das ästhetische Gefühl durch die Harmonie und das Gleichgewicht der Theile eines individuellen Ganzen hervorgerufen wird, so gewiß ist das „ethisirte" Gefühl seine Grundlage. Denn die „Ethisirung" des Gefühls kann ja doch nur durch dasjenige Uebergewicht des Geistigen über das Physische hergestellt werden, welche zugleich die ästhetische Einheit und Harmonie eines Kunstwerkes verbürgt. Zur Verdeutlichung dieser etwas unklaren Erörterung darf an die Psychologie erinnert werden, welche eine Einheit des ästhetischen und religiösen Sinnes insofern nachweist, als beide eben nur durch die Harmonie eines künstlerischen Ganzen hervorgerufen werden mit dem alleinigen Unterschiede, daß der religiöse Sinn sich auf das „unendliche" Ganze richtet, während der ästhetische bei den „individuellen" Ganzen, in welchen sich die Welteinheit gliedert, stehen bleibt. Die Darstellung des Einzelnen in seiner Besonderheit ist der profane, die Darstellung des Einzelnen als Erscheinungsform des Unendlichen ist der religiöse Styl.[1])

---

[1]) Ethik (T.) S. 162–169. (S.) S. 316 ff.

Man wird nun in diesen Bestimmungen weder eine genügende Erklärung der Kirche als Rechtsgemeinschaft, noch als Cultusgemeinschaft finden können. Denn die Art wie die Religion oder das individuelle Erkennen Rechtsordnung nnd Cultus producire, ist in letzterer Hinsicht nicht deutlich, in ersterer aber falsch beschrieben. Findet nämlich die Religion in der Kunst ihre Darstellung, so muß die rechtliche Ordnung einer Religionsgemeinschaft, zu welcher die Religion an sich gar keine Veranlassung gibt, in anderer Weise begründet werden, wie es hier geschieht. Dazu zeigt aber Schleiermacher selbst den Weg, indem er behauptet, daß die „Naturgrenzen", in welchen sich die Religiösen finden, zuerst eine Organisation dieses Gebiets veranlaßten. Da nun alles Recht in dem Begriffe des Staates zusammengefaßt wird, so ist die Kirche als Rechtsinstitut dem Staate untergeordnet und bezeichnet kein selbständiges Gebiet des sittlichen Seins. Wird ferner der Cultus als eine Abart der künstlerischen Darstellung überhaupt bezeichnet, so scheint die Kunst der Gattungsbegriff zu sein, dem sich die Religion als Cultus unterordnet, und an die Stelle der Kirche tritt als dritte ethische Grundform die Kunst. Vergleicht man endlich die Behauptungen, daß die Kirche es mit der Gesinnung, der Staat aber mit dem Handeln gemäß dieser Gesinnung zu thun habe, so kann man sich kaum der Folgerung entziehen, daß der Staat die Darstellung der Religion, sofern dieselbe hier mit der sittlichen Gesinnung identificirt wird, sei. So viele Möglichkeiten sind in diesen allgemeinen Definitionen angelegt! Wir werden aber erst in der Darstellung der Religionslehre Schleiermachers das letzte Wort über seinen Kirchenbegriff reden können.

Hier erübrigt noch die Beschreibung der vierten „vollkommenen ethischen Form", welche das individuell organisirende Handeln erzeugt, nämlich der freien Geselligkeit. Ueber diese Form gibt Schleiermacher, wenn man „die christliche Sitte" (S. 650 ff.) nicht zur Ergänzung herbeizieht, was hier absichtlich vermieden wird, nur Aphorismen. Es ist zunächst richtig, daß diese Form des sittlichen Seins ganz unbegrenzt und auf den freien Austausch der ganzen Menschheit berechnet ist. Aber in ihren Grenzen entwickeln sich die individuellen Verkehrsverhältnisse der Freundschaft und Gastfreundschaft auf dem Grunde gleicher Bildungsstufen oder Stände. Denn

der sittliche Begriff des Standes fällt mit dem der Bildungsstufe zusammen. Die bestimmte Sitte, welche die organisirende Thätigkeit in den einzelnen Bildungskreisen ausprägt, tritt in dem sog. Tone der Gesellschaft hervor, welcher die möglichste Freiheit des Einzelnen unter dem gemeinsamen Typus wahren soll. Die individuelle Entfaltung der intellektuellen Thätigkeit verläuft hier in der Form des Spiels. Was nun den sittlichen Werth der Verhältnisse, welche sich hier frei gestalten, betrifft, so wird derselbe nicht genauer erörtert. Wie die Familie sich im Verkehr aufschließen soll, so hat der Verkehr den Zusammenhang mit dem Hause aufrecht zu erhalten. Die Trennung des familiären und öffentlichen Verkehrs ist unsittlich. Die weitere Behauptung, daß „jede wahre, ächte Sitte gleich gut sei", sagt eigentlich nichts zur Sache. Denn welche Sitte ist denn „die wahre und ächte"? Doch ist das Postulat auch für diese durch und durch individuell bestimmte Lebensform aufrecht erhalten, daß ihr die universelle Tendenz, die Anknüpfung an die allgemein sittliche Aufgabe nicht fehlen solle. Dieses Postulat war nun gerade hier mit Hülfe der Humanitätsidee eingehend zu begründen. Und es muß uns billigerweise wundern, daß Schleiermacher es versäumt, an diesem Ort die allgemein menschlichen Beziehungen zu entwickeln. Statt dessen erhalten wir nur noch die sehr vage gehaltenen Versicherungen, daß auch in der Freundschaft das Individuum „als Organ des Universums" gelten müsse und daß sich von den großen „ethischen Individuen" der Blick in das unendliche All, die Totalität alles Zusammenseins von Vernunft und Natur eröffne. „Nur in der Folge und dem Zusammensein der großen ethischen Individuen, deren Cyklus zu verstehen die ewige Aufgabe der Geschichte ist, offenbart sich die menschliche Natur, die wir aber eben deshalb in unserem innersten Gefühl selbst nur für eine individuelle Form des Seins des Idealen und Realen ansehen können."[1])

3. Die Tugend- und die Pflichtenlehre.

24. Begriff und Eintheilung der Tugend.

Der sittliche Proceß vollzieht sich durch die Totalität aller menschlichen Persönlichkeiten in ihrer individuellen Besonderheit.

---

[1]) Ethik (T.) S. 171 ff. (S. S. 307 ff.

Demgemäß haben wir noch näher „die Beschaffenheit der Einzelwesen", welche das höchste Gut produciren, darzustellen. Das geschieht in der Tugendlehre. Diese unterscheidet sich nämlich eben dadurch von der Lehre vom höchsten Gut, daß sie die Vernunft nicht sowohl im gesammten Dasein, sondern im einzelnen Menschen nachweist als die sittliche Kraft, welche die Totalität aller Güter hervorbringt. Es sind also weder die Produkte noch die Handlungsweisen, es ist die sittliche Vernunftkraft selbst, welche wir unter obiger Firma beschreiben. Freilich läßt sich die sittliche Bildung der Persönlichkeit nicht trennen von der Herstellung des höchsten Gutes. Vielmehr wie sich der sittliche Charakter nur in der Gemeinschaft und in der Richtung auf einen bestimmten Beruf bildet, so ordnet sich die Tugendbildung der Bildung des höchsten Gutes, an der alle Persönlichkeiten in der Besonderheit ihres sittlichen Berufs arbeiten, unter. In dem Maße also, in dem der Einzelne in der Gemeinschaft aller Einzelnen seinen sittlichen Beruf, der ein Theil des sittlichen Berufs der Menschheit ist, ausübt, arbeitet er an der Verwirklichung des höchsten Gutes. Und in dem Maße als das höchste Gut durch die Gemeinschaft Aller producirt wird, muß auch die Tugend im Einzelnen sich steigern und seine persönliche Bildung sich vollenden.

Der sittliche Charakter des wirksamen Denkens oder Wollens oder Zweckdenkens war in der doppelten Richtung auf die Uebereinstimmung mit der Gattung und die Totalität der sittlichen Aufgabe oder die Herstellung des höchsten Gutes nachgewiesen worden. Diese Tendenz ist im Gewissen ausgedrückt, das bald als Ausdruck der Identität von persönlichem und Gattungsbewußtsein, bald als Bürgschaft für die Identität von Wollen und Sein gilt und also für den sittlichen Proceß dieselbe Bedeutung hat wie der Verstand als Ausdruck der Einheit von persönlicher und allgemeiner Vernunft, sowie von Denken und Sein für den wissenschaftlichen, oder das Gefühl für den religiösen Proceß. Wir begegnen hier, entsprechend den drei Hauptfunktionen des Geistes, dem gleichen subjectiven Princip in dreifacher Benennung. Denn Gewissen, Vernunft und Gefühl sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Voraussetzung der absoluten Identität von Sein und Bewußtsein, wie sie im Menschen

verschieden erscheint. Daher der früher erbrachte Nachweis der Identität der Wissensidee und der Gottesidee und der Identität beider und der Idee des höchsten Gutes. Weil aber diese Einheit von Denken und Sein, sowie von Person und Gattung in ihrer Allgemeinheit und Vollständigkeit weder mit dem Verstande noch mit dem Wollen thatsächlich ergriffen, sondern nur im unmittelbaren Bewußtsein erlebt wird, so gilt dieses als eigentliche subjective Bürgschaft für die Wahrheit des Vernunftprocesses in seiner zweifachen Richtung auf Erkennen und Gestalten des Seins. Daher das Postulat der religiösen Begründung der wissenschaftlichen und der sittlichen Thätigkeit. Denn als letzter Grund auch der sittlichen Gesinnung wird das religiöse Bewußtsein genannt, obwohl sie wie dieses „unwandelbar" sein soll und dem Gesetze der Entwickelung entrückt. Diese sittliche Gesinnung, welche als die „innigste Bestimmtheit des Ich" mit dem religiösen Gefühle sich deckt, entfaltet sich aber „in der Richtung auf die Welt" als eine Mehrheit von Tugenden oder sittlichen Kräften. Darin liegt denn auch ihre Verschiedenheit von der „religiösen" Gesinnung, welche „in der Richtung auf Gott" zwar den gesammten Vernunftproceß begründend begleitet, aber sich doch nicht in demselben differentiirt.[1])

Die Eintheilung der Tugend fällt aber nicht zusammen mit den verschiedenen Sphären des höchsten Gutes. Denn „jede Sphäre des höchsten Gutes bedarf aller Tugenden und jede Tugend geht durch alle Sphären des höchsten Gutes." Sofern die Vernunft nur eine ist, ist es auch die Tugend, sofern sich aber die Vernunft in der Vereinigung mit der Natur differentiirt, ist es auch bei der Tugend der Fall. Die Herrschaft der Vernunft in der Natur ist auch überall dieselbe, deshalb wird es verboten, die Tugend nach den verschiedenen Funktionen und Complexionen der Natur in den Einzelnen

---

[1]) Ethik (S.) S. 328 ff. (T.) S. 179 ff. Vgl. auch Vorländer a. a. O. S. 146 ff. — Uebrigens tritt auch hier Schleiermacher in Widerspruch mit sich selbst, sofern er andererseits doch nicht leugnet, daß auch die in sich unveränderliche und unwandelbare Beziehung des Bewußtseins auf Gott sich in Verbinduug mit dem sinnlichen Bewußtsein modificirt z. B. als Ehrfurcht, Demuth, Bewunderung u. s. w.

zu theilen, weil man sonst gleich zu unendlich vielen käme. Sofern sich aber die Tugend nur in der Identität mit der Neigung vollendet, könnte man die Eintheilung der Neigungen auch auf sie übertragen. Das wäre jedoch ein fremdes Theilungsprincip, mit welchem man so wenig zum Ziele käme, wie mit einer Theilung aus der Rücksicht auf den Erfolg, welchen die Tugend im Kampfe mit der Sinnlichkeit findet. Der wahre Theilungsgrund soll vielmehr in der Differenz „des Idealgehalts und der Zeitform" liegen. Trennen wir das was nur in der Vernuft, von dem was nur in der Sinnlichkeit ist, so ergibt sich die Unterscheidung der Tugend als Gesinnung und als Fertigkeit. Die Gesinnung producirt die Einigung von Vernunft und Natur, die Fertigkeit verbreitet sie über die Welt. Da nun das gesammte persönliche Leben in dem Gegensatze des „Insichaufnehmens und Aussichhinstellens" verläuft, so ist die Tugend sowohl die erkennende wie die darstellende. Lassen wir den Doppelgegensatz sich kreuzen, so ergibt sich folgende Eintheilung: 1. Die Gesinnung im Erkennen ist Weisheit, im Darstellen Liebe, 2. die Fertigkeit im Erkennen ist Besonnenheit, im Darstellen Beharrlichkeit.

Aehnlich theilt Schleiermacher in der „Abhandlung über den Tugendbegriff" die Tugend ein in die belebende und bekämpfende, in die vorstellende und darstellende. Die belebende Tugend mit dem Uebergewicht des Erkennens ist die Weisheit, mit dem Uebergewicht des Darstellens die Liebe; die bekämpfende „als die in sich hineinbildende" ist die Besonnenheit, als handelnde die Beharrlichkeit. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Tugend in allen ihren Formen im Grunde dieselbe bleibt: naturbeherrschende Vernunftkraft. Insbesondere kann man die Gesinnung nicht von der Fertigkeit trennen, sonst wäre sie keine Kraft, sondern nur „ruhende" Vernunft. Die Fertigkeit aber ohne Gesinnung würde zu blos sinnlich-mechanischer Fähigkeit. Beide verhalten sich wie Kraft und Erscheinung. Also keine Gesinnung ohne Fertigkeit und keine Fertigkeit ohne Gesinnung. „Wer Eine Tugend hat", sagt Schleiermacher, „hat Alle."[1])

---

[1]) Ethik (S.) S. 335 ff. Die Tugend als Darstellen und Erkennen verhält sich in ihrer Doppelseitigkeit auch als Idee und Symbol, so daß man alle erscheinende Sittlichkeit als Kunst auffassen kann.

25. Die Tugend als Gesinnung.

Die Tugend als Gesinnung ist sowohl Weisheit wie Liebe.

Die Weisheit wird als „diejenige Qualität“ definirt, „durch welche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt.“ Wir haben aber eine Weisheit des Gefühls und des Erkennens zu unterscheiden. „Die Weisheit des Gefühls besteht darin, daß nichts im Menschen Lust oder Unlust werde, als nur vermöge seiner Beziehung auf das Ideale“. Im Gegensatze zu dem Wechsel von Lust und Unlust drückt sie die Sicherheit der Intelligenz negativ als Gemüthsruhe, positiv als Heiterkeit aus und nähert sich in beiden Formen der Seligkeit, in welcher die Differenz von Lust und Unlust überhaupt verschwindet. In ihrer contemplativen Richtung ist die Weisheit religiöse Andacht, in ihrer imaginativen Kunstbegeisterung. Das Letztere wird in anderen Worten auch so ausgedrückt: das Miteinbilden des afficirten Selbstbewußtseins auf der imaginativen Seite sei theils Gemüthlichkeit, theils Begeisterung, welch' letztere sich in der Bildung der Kunstsymbole productiv erweise. Vermöge des Contemplativen ist man in jeder sittlichen Sphäre religiös, vermöge des imaginativen selbstthätig. Aber beides ist nie zu trennen. Keine Contemplation (oder Intuition) ohne Imagination (oder Phantasie) und umgekehrt.

Die Weisheit des Wissens besteht darin, daß nichts ohne idealen Gehalt gedacht wird. Je nach dem analytischen oder synthetischen Charakter desselben ist sie entweder intuitiv oder speculativ; in der Richtung auf das Transcendente wird sie Tiefsinn, in der Richtung auf das Sinnliche Scharfsinn; in der Durchbringung beider Momente ist die Weisheit des Wissens Wahrheit, im Gegensatze zu den Ideen des Absoluten und des Chaos behauptet sie ihre Klarheit.

Es wird demnach z. B. als unsittlich bezeichnet Eigenschaftsbegriffe, welche nur subjective Eindrücke repräsentiren, für objective Erkenntniß auszugeben, oder den speculativen Ausgangspunkt durch irgend ein egoistisches Interesse sich feststellen zu lassen.[1])

---

[1]) Ethik (S.) S. 350 ff. (T.) S. 184 ff.

„Die Liebe ist das Seelewerdenwollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Proceß, sowie das Hineingehen der Materie in den organischen Proceß Leibwerdenwollen ist."

Nach folgenden Erwägungen wird die Liebe eingetheilt. 1. Das Uebergehen der Vernunft in die Natur setze sowohl die Vernunft an sich, wie das Reale an sich, wie auch eine organische Verbindung beider voraus, ohne welche sich die Gliederung des Ideensystems in der einen Vernunft nicht erklären würde. Demnach gibt es denn auch Liebe, welche unter der Form des Bewußtseins die Natur an sich zieht und Liebe, welche unter der Form des Willens die Natur zum Vernunftorgan bildet. 2. Nur in der Form der Persönlichkeit behauptet die Vernunft ihr Uebergewicht über die Natur. Das Verhältniß der persönlichen Vernunft zu der personbildenden Natur ist also ein anderes wie das zu jeder anderen Natur. Dagegen verhält sich die unpersönliche Natur zur Vernunft überall gleich. Es gibt also Liebe, welche durch die Persönlichkeit differentiirt wird und solche, welche von ihr ganz unberührt bleibt. Hieraus ergibt sich der Gegensatz der individuellen und der universellen Liebe. Erstere bleibt „als bildende und erkennende" stets differentiirt, dagegen ist die universelle Liebe auf alle Natur, in der die Vernunft Seele wird, in gleicher Weise gerichtet.

Die Naturliebe soll aber nur insofern sittlich sein als die Gottesliebe in ihr ist, während die letztere nur in der Naturliebe wahr sei.[1]) Ebenso ist die Selbstliebe nur in aller anderen Liebe sittlich und alle Menschenliebe nur in der Selbstliebe wahr. Selbstliebe und Nächstenliebe sollen übrigens im Grunde identisch sein, da Jeder in sich doch nur die eigene zu beseelende Natur liebe.[2])

Daran schließen sich die Erklärungen der Abhandlung über den Tugendbegriff an. Alles sittliche Handeln sei Liebe, d. h. Be-

---

[1]) Ebenso findet die Gotteserkenntniß ihre Realität beziehungsweise Klarheit in der Welterkenntniß, während diese in der Gottesidee ihre Wahrheit besitzen soll. Vgl. die entsprechenden Ausführungen zur dialektischen Erkenntnißlehre.

[2]) Ethik (T.) S. 190 ff. (S.) S. 364 ff.

ſtreben Gemeinſchaft hervorzubringen. Es gehe alſo immer auf Selbſtdarſtellung und Offenbarung aus. Je nachdem nun die Liebe auf die Glieder derſelben oder der noch zu entwickelnden Generation gerichtet iſt, wird ſie gleiche oder ungleiche genannt; innerhalb eines beſtimmten Naturganzen gebundene, außerhalb eines ſolchen freie. Als gleiche iſt die gebundene Liebe Gerechtigkeit; dieſe auf die Geſammtheit bezogen Gemeingeiſt, auf den Einzelnen Wohlwollen. Als ungleiche iſt die gebundene Liebe ſowohl Fürſorge wie Ehrfurcht, das erſtere im geſelligen Verkehr das andere in dem Verhältniſſe der Kinder zu den Eltern. Die freie Liebe aber beruht auf der Wahlanziehung; als gleiche erſcheint ſie, je nach dem Vorherrſchen des activen oder paſſiven Moments, ſowohl als Theilnahme wie als Empfänglichkeit in der Freundſchaft und in der Ehe, als ungleiche im Verhältniſſe von Meiſter und Schüler.

Weisheit und Liebe gehen alſo auf das geſammte ſittliche Sein und Handeln. Wo die theoretiſche Richtung vorherrſcht iſt Weisheit, wo die praktiſche Liebe die Grundtugend. Die Liebe iſt das ſchöpferiſche Wollen der Weisheit, die Weisheit das Fürſichſelbſtſein der Liebe. Beide können ſich nicht widerſprechen: Liebe iſt Vernunft in der Action *auf* die Natur, Weisheit iſt Vernunft in der Action *in* der Natur.

26. Die Tugend als Fertigkeit.

Schließen wir hieran ſogleich die Betrachtung der Tugend als *Fertigkeit* an. Iſt die Geſinnung diejenige Qualität, welche die Einigung von Vernunft und Natur producirt, ſo haben wir in der Fertigkeit eine ſolche zu erkennen, durch welche dieſe Einigung in einem beſtimmten Grade bereits beſteht, um ſich dann in allen weſentlichen Richtungen weiter zu entwickeln. Die Geſinnung producirt alſo auch die Fertigkeit. In ſich ſelbſt gleich und ihrem Weſen nach unveränderlich findet ſie in dieſer ihre zeitliche organiſche Form. Der Sache nach daſſelbe unterſcheiden ſich demnach Geſinnung und Fertigkeit wie Inneres und Aeußeres, und es iſt am Ende wieder nur die verſchiedene Betrachtungsweiſe, welche die rein

innere, sich selbst gleiche Kraft von ihrer mehr äußeren und verschiedenartigen Wirkungsweise trennt.[1])

Als organische Seite der Gesinnung wird die Fertigkeit durch zwei Faktoren constituirt: den combinatorischen, durch den alle Vernunftakte verbunden werden zur Einheit des Endzwecks, und den disjunctiven oder kritischen, durch welchen alle bloßen Naturakte unterdrückt werden. Dabei ist wieder der doppelte Charakter alles sittlichen Seins, der universelle und individuelle für jeden in Anspruch zu nehmen, wonach sich die Fertigkeit in zwei Hauptrichtungen theilen läßt: die Besonnenheit und Beharrlichkeit.

Betrachten wir die Besonnenheit näher, so erscheint sie als „das Produciren aller Acte des Erkennens in einem empirischen Subjecte, welche einen Theil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen." Mit anderen Worten: die Besonnenheit ist das Produciren der Zweckbegriffe. Unter den Gegensatz des Universellen und Individuellen gestellt ist die combinatorische Besonnenheit in ersterer Beziehung praktischer Verstand, in zweiter Geist. Die disjunktive Besonnenheit als universelle ist die blos persönlich bezogene Activität des sinnlichen Bewußtseins, oder die Vorsicht, als individuelle der Takt. Handelt es sich bei der combinatorischen Besonnenheit um „das Entwerfen einer richtigen Ordnung für das ganze Leben" und zwar mit Rücksicht auf die sittliche Gesammtaufgabe und den besonderen sittlichen Beruf des Einzelnen, der in ihr seine Stelle finden muß, so haben wir in der kritischen Besonnenheit dasjenige Verfahren zu erkennen, vermöge dessen die sinnliche Verfälschung der sittlichen Vernunftaufgabe abgewehrt wird. In diesem Sinne weiß Schleiermacher auch von einem disjunctiven Gefühle zu erzählen, welches einerseits Gewissen, andererseits Geschmack sei. Beide Faktoren bedingen sich aber gegenseitig. Denn die combinatorische Production des Endzwecks realisirt sich erst in der disjunctiven Bestimmung aller besonderen Zwecke und umgekehrt wird die letztere erst durch den Gedanken des Endzwecks zu einem Ganzen.

Die Beharrlichkeit dagegen enthält nur „das Mechanische der Ausführung als Herrschaft der Vernunft in der Organisation". Man

---

[1]) Ethik (T.) S. 195 ff. (S.) S. 385 ff.

darf also von der Beharrlichkeit der Liebe sowohl wie der Weisheit reden. Unter dem Gegensatze des Combinatorischen und Disjunctiven erscheint die Beharrlichkeit als beständige Erneuerung der Impulse und als fortgesetztes Ausscheiden der blos sinnlichen Funktionen. Unter dem Gegensatze des Individuellen und Universellen, der sich mit dem ersteren verbindet, theilt Schleiermacher die Beharrlichkeit je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors als Fleiß und Virtuosität, als Beständigkeit und Correktheit. In der Beherrschung der wechselnden Lust- und Unlustempfindungen erscheint die Beständigkeit bald als Treue und Tapferkeit, bald als Muth und Geduld.

Da in der Tugend alle sittlichen Sphären enthalten sind, so wird das höchste Gut in dem Maße realisirt als es Besonnenheit und Beharrlichkeit gibt. Die Vollendung der sittlichen Thätigkeit aber wäre die Begründung aller Activität in der Vernunft, wodurch erst wirkliche Einheit des Handelns entsteht. Ihre Grenzen: die Identität von Impuls und Zweckbegriff und die Sättigung und Verwirklichung beider.

27. Begriff und Eintheilung der Pflicht.

Werfen wir nun zum Schlusse unserer Darstellung noch einen Blick in die Ausgestaltung der Pflichtenlehre. In ihr handelt es sich um die Darstellung des ethischen Processes in der Bewegung. Denn die imperativische Form ist auch für diesen Theil der Ethik von Schleiermacher ausgeschlossen worden. Wie die Tugend die persönliche Kraft bezeichnet, welche Jeder an die Lösung der sittlichen Aufgabe setzt, so haben wir in den Pflichten die verschiedenen Verfahrungsweisen, durch welche dieselbe gelöst wird, zu beschreiben. Es handelt sich also um den Nachweis *wie* die sittliche Vernunft durch alle sittlichen Einzelwesen das höchste Gut producirt. Freilich kann die Pflichtenlehre nicht die Totalität der sittlichen Bewegungen aufzeichnen. Damit würde sie zur Geschichte. Vielmehr hat sie das System der Begriffe als Ausdruck der festen Formen, in welchen sich der sittliche Proceß gesetzmäßig bewegt, aufzustellen.

Die allgemeine Charakteristik des pflichtmäßigen Handelns in

seiner Beziehung auf das höchste Gut, auf die sittliche Gesinnung des Einzelnen und die Gesammtheit der im ethischen Processe Begriffenen wird in den folgenden Grundsätzen gegeben: 1. Jedes pflichtmäßige Handeln hat zugleich die Richtung auf die ganze sittliche Idee und auf eine bestimmte sittliche Sphäre einzuhalten. 2. Jedes pflichtmäßige Handeln knüpft an Früheres an und ist zugleich schlechthin ursprüngliche Produktion, oder jedes anknüpfende Handeln ist zugleich Produciren und alles Produciren ist zugleich Anknüpfen an Vorhandenes. Demnach ist das Handeln in Gemäßheit mit der Pflicht sowohl frei, d. h. dem sittlichen Triebe des Einzelnen entsprungen, wie nothwendig, d. h. durch die sittliche Idee einerseits und die bestehenden Verhältnisse, in die es eintritt und an die es anknüpft andererseits, bedingt. 3. Jedes pflichtmäßige Handeln ist Entscheidung eines Collissionsfalles, sofern Jeder in jedem Augenblick der ganzen sittlichen Aufgabe genügen soll und das immer doch nur in einer bestimmten Sphäre kann. Indessen lösen sich diese Collisionen immer durch die Erwägung, daß in jeder Sphäre die ganze Sittlichkeit ist. Uebrigens kann eine solche Collision objectiv unrichtig und doch subjectiv pflichtmäßig gelöst werden. Nur wo das begleitende Gefühl oder die Ueberzeugung der Pflichtmäßigkeit des Handelns fehlt, ist Pflichtwidrigkeit. In einer einzelnen Sphäre wirken mit dem Bewußtsein damit allen zu dienen, das ist die Lösung aller Collision und der sittliche Charakter alles Handelns.[1])

Die Eintheilung der Pflichten erfolgt mit Rücksicht darauf, daß Jeder sich die ganze sittliche Aufgabe aneignet und zugleich in der vorhandenen sittlichen Gemeinschaft handelt. Man soll also nie Aneignen ohne zugleich in Gemeinschaft zu treten und nie das letztere ohne das erstere. Demnach unterscheiden wir: 1. das universelle Gemeinschaftbilden oder die Rechtspflicht, 2. das universelle Aneignen oder die Berufspflicht, 3. das individuelle Gemeinschaftsbilden oder die Liebespflicht, 4. das individuelle Aneignen oder die Gewissenspflicht.

Die Rechtspflicht stellt das objective Handeln der iden-

---

[1]) Ethik (T.) S. 207 ff. (S.) S. 419 ff.; ferner vgl. die Abh. üb. d. Pflichtbegriffe.

tischen Vernunft auf die persönliche und die äußere Natur dar. Sie wird in folgenden Formeln näher entwickelt: 1. tritt in jede Gemeinschaft so ein, daß dein Eintreten zugleich Aneignen sei, 2. thue das unter dem Vorbehalte deiner ganzen Individualität, 3. tritt in die Gemeinschaft ein so daß du dich schon darin findest, und finde dich so in ihr, daß du in sie eintrittst, 4. handle in jeder Gemeinschaft so, daß innere Anregung und äußere Aufforderung zusammentreffen.

Die Berufspflicht stellt ebenfalls das objective Handeln der identischen Vernunft auf die Natur dar, aber mit der Einschränkung, daß es Bilden der Natur in der Persönlichkeit und für dieselbe ist, d. h. sowohl Bilden des Erkenntnißvermögens, wie Anbilden der äußeren Natur. Daher die Pflichtformeln: 1. eigne überall so an, daß dein Aneignen zugleich ein In-Gemeinschaft-treten ist, 2. betreibe das universelle Aneignen mit dem Vorbehalte deiner Individualität, 3. eigne dir so an, daß du das Angeeignete schon an dir findest, und finde Alles an dir so, daß du es dir aneignest, 4. handle bei allem Aneignen so, daß innere Anregung und äußere Aufforderung immer zusammentreffen. Die Anwendung dieser Grundsätze auf die verschiedenen Sphären und Gebiete des sittlichen Handelns übergehen wir hier.

In derselben Weise werden die Formeln für die Gewissens- und die Liebespflicht entwickelt. Es handelt sich hier um die eigentlich productiven Bewegungen der Individualität als solcher, über die der Einzelne allein Richter ist. Das individuelle Aneignen und das individuelle Gemeinschaftbilden sollen die Richtung auf die Gemeinschaft und das Universelle nicht verläugnen, das ist die Grundforderung, welche ohne eingehendere Begründung auch für diese Formen des pflichtmäßigen Handelns aufrecht erhalten wird. Alles sittliche Handeln ist also in seinem vierfachen Charakter ein durchaus gesetzmäßiges.

Schleiermacher hat übrigens für den Begriff des Erlaubten doch eine Stelle. Für die praktische Anwendung der angeführten sittlichen Grundsätze ergibt sich nämlich ein unendlicher Spielraum individueller Möglichkeiten. Alle freie Produktion der Einzelnen, welche gegen jene nicht direkt verstößt und welche sich der

öffentlichen Sitte und Meinung als etwas Neues nicht sogleich unterordnen läßt, fällt unter diesen Begriff, der demgemäß sowohl auf das gesellige Spiel und die Kunstthätigkeit, wie auch besonders auf alle originellen und epochemachenden Erscheinungen im sittlichen Leben Anwendung erleidet.[1]).

Ueberblicken wir noch einmal kurz diese Bestimmungen so braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß ihr eigentlicher Vorzug in der Betonung der Einheit des sittlichen Processes liegt, welche sowohl aus dem sittlichen Endzwecke, wie aus der Nothwendigkeit die Gemeinschaft aller in diesem Processe Begriffenen im Auge zu behalten sich ergibt, nicht minder aber in der Geltendmachung der individuell bestimmten freien sittlichen Persönlichkeit. Dagegen sind die Eintheilungen auch hier vielfach künstlich gemacht. So wird sich z. B. die Tugend als Gesinnung von der Tugend als Fertigkeit im System eben so wenig unterscheiden lassen, wie der Pflichtbegriff sich von dem Tugendbegriff da bestimmt unterscheidet, wo der erstere nur die Art und Weise wie die Tugendkraft sich realisirt, bezeichnen soll. Auch entspricht der allgemeinen Definition der Tugend als Kraft sehr wenig ihre nähere Bestimmung als Weisheit und Liebe, wie denn überhaupt die Rücksicht auf künstlerische Darstellung der Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit dermaßen in den Vordergrund tritt, daß die Tugendbildung als persönlicher Kampf und Fortschritt keine Stelle findet. Eine ganze Reihe von Tugenden läßt sich aus den Cardinaltugenden nicht ableiten; und Schleiermacher gibt keinen genügenden Grund dafür an, warum er sie überhaupt ausschließt.[2]). Bedenklich ist auch das nicht dem Wesen der Tugend, sondern der Verschiedenheit der geistigen Funktionen entnommene Eintheilungsprincip. Endlich müßte hier die Tendenz auf Charakterbildung als des letzten Zieles aller sittlichen Thätigkeit hervorgehoben werden.

Gegen die Eintheilung der Pflichten wird sich kaum etwas

---

[1]) Vgl. die Abh. üb. d. Begr. d Erlaubten.

[2]) Zumal die christl. Sitte verschiedene hier als egoistisch ausgeschlossene Tugenden z. B. die Wohlthätigkeit und Dankbarkeit aufnimmt. Vgl. S. 458. — Kritik aller bisher. Sittenl. S. 199 ff.

einwenden lassen. Dieser Theil der Ethik ist aber zu skizzenhaft gehalten, als daß man ein ins Einzelne gehendes Urtheil mit Sicherheit fällen könnte. Dagegen fällt es auf, daß Schleiermacher trotz seiner Verwahrung gegen den sittlichen Imperativ und trotz der ausgesprochenen Absicht nur die Handlungsweisen der Vernunft näher zu beschreiben, doch hier unwillkürlich das imperativische Verfahren einschlägt. Eine Erklärung dieser Inconsequenz bleibt er uns schuldig. Eine solche liegt aber in der Entwickelung der Pflichtformeln, wenn die in der Lehre vom höchsten Gut gegebene Auffassung der Ethik durchgeführt werden sollte. Hätte Schleiermacher an die Stelle des immerhin mehrdeutigen Begriffs des höchsten Gutes den des sittlichen Ideals gesetzt und als Endzweck des gesammten sittlichen Processes die Versittlichung der Menschheit zur vollen Geltung gebracht, so würde freilich auch die Tugend- und Pflichtenlehre über einen gewissen Formalismus hinausgekommen sein, der sich hier wie anderwärts aus dem Mangel eines materialen, der Anschauung des wirklichen geschichtlichen Lebens entnommenen Princips zur Genüge erklärt.

Cap. IV.

Die philosophische Religionslehre.

1. Die ursprünglichen Conceptionen der Reden über das Wesen der Religion.

28. Zur Orientirung über die historische Aufgabe der Reden.

Die Grundgedanken der Reden, in welchen Schleiermacher, wie „die Erläuterungen“ vom Jahre 1821 bezeugen, das eigentliche Programm seiner religionsphilosophischen Stellung jederzeit anerkannt hat, verhalten sich zu seiner späteren wissenschaftlichen Religionslehre wie der Stoff zur Form. Welche Veränderungen also auch dieser Stoff, in die Formen des abstracten Denkens gegossen, erfahren haben mag, wir werden die letzteren nicht vollständig verstehen, wenn wir ihn nicht zuvor in seiner ursprünglichen formlosen Gestalt kennen gelernt haben. Ueberdies ist die epochemachende Bedeutung der leitenden Gedanken „des Entdeckers der Religion“ weniger in dem durch die künstliche Gefühlstheorie modificirten Religionsbegriff als in den genialen Conceptionen des Redners über die Religion anschaulich. Ich werde daher eine gedrängte Darstellung der letzteren auch hier nicht umgehen dürfen, wo es mir allerdings vorzüglich um die endgiltige wissenschaftliche Formulirung des Problems zu thun ist.[1])

---

[1]) Eine Aufgabe, deren Lösung mir neben der Dilthey'schen Darstellung (a. a. O. S. 377 ff.) wesentlich durch zwei Abhandlungen erleichtert

Für das Verständniß und die richtige Würdigung der Reden ist nun aber die Beachtung folgender Umstände von Wichtigkeit. Die Conception Schleiermachers über das Wesen der Religion hat namentlich in der ersten Auflage der Schrift eine Formulirung erfahren, deren exclusive Zuspitzung wohl auf Rechnung eines übertriebenen Eifers für die Befreiung der Religion aus ihren moralistischen und metaphysischen Verunstaltungen sich erklärt. Ebenso dürfte wohl die einseitig ästhetisch-pantheistische Färbung, welche die Schrift bis in die späteren Auflagen hinein nicht verleugnet, zum Theile wenigstens aus dem Umstande sich erklären, daß sich Schleiermacher, wie er denn selbst eine durch und durch künstlerische Natur war, unter den „Verächtern der Religion", an welche er die Schrift richtet, die vorwiegend ästhetisch gebildeten und von der Romantik beeinflußten Kreise vergegenwärtigt, in denen er selbst mit Vorliebe verkehrte. Endlich muß auch eine Bemerkung Schleiermachers hier noch in Erinnerung gebracht werden, derzufolge das richtige Verständniß der Reden überall durch die Beachtung ihres rhetorischen Charakters bedingt sein soll. Mit der Anwendung des logischen oder historischen Maßstabes allein kommt man in der That den Reden gegenüber nicht aus. Vielmehr gilt es ganz besonders von dieser Schrift, daß sie mit dem pathologisch-ästhetischen Verstande gelesen werden muß.[1]).

Die Absicht des Redners der Religion eine „eigene Provinz im Gemüthe" des Menschen zu erobern, fällt zusammen mit der Aufgabe dieselbe aus der Verquickung mit Moral, Wissenschaft und

---

wird, welche uns die unmittelbare Gegenwart gebracht hat. Vgl. A. Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn, A. Markus. 1874. und R. A Lipsius, Schleiermachers Reden üb. d Rel. i. d. Jahrb. f. prot. Theol. Heft 1 u. 2. Hat die erstere das Verdienst die historischen Relationen der Schrift in höchst frappanter Weise zur Beleuchtung ihres Inhalts und Werthes aufzudecken, so gibt die zweite eine durch die Vergleichung der verschiedenen Auflagen doppelt schätzenswerthe Analyse des noch lange nicht ausgelernten Buches.

[1]) Vgl. Vorrede zur dritten Ausgabe: Ges. theologische Werke I. S. 141.

Politik zu befreien und als eine selbständige Lebensgröße hinzustellen. Zu dem Ende wendet Schleiermacher, der eben aus der Schule der Kantischen Erfahrungsphilosophie kam, eine doppelte Methode an, welche für die gesammte moderne Religionswissenschaft normativ geworden ist und ohne Zweifel bleiben wird. Die gestellte Aufgabe wird nämlich gelöst: 1. durch die psychologische Analyse des religiösen Lebensprocesses, wie er an den einzelnen religiösen Subjekten anschaulich ist, 2. durch die vergleichende Betrachtung der großen religiösen Gemeinschaften, welche „die Religion auf eine eigenthümliche Weise darstellen". Wir werden uns überzeugen, daß die Stärke Schleiermachers in der Handhabung der ersten Methode lag, während es ihm für die erfolgreiche Anwendung der zweiten sowohl an dem eigentlich historischen Sinne, wie auch an ausgebreiteten Kenntnissen fehlte.

29. Der religiöse Lebensproceß in seiner Verschiedenheit vom wissenschaftlichen Denken und vom sittlichen und künstlerischen Handeln.

Die Dinge in ihrer Besonderheit betrachten und in der Abfolge von Ursache und Wirkung als eine Totalität begreifen, das ist die wissenschaftliche Funktion; die Dinge darauf ansehen, wie sie sich selbst bewegen und sie als Thaten des sich selbst bestimmenden Willens begreifen, das ist die moralische Betrachtungsweise. Weder die eine noch die andere ist Religion. „Erkenntniß des Einzelnen" und „Selbstbewegen" ist nicht ihre Art. Man kann sehr wissenschaftlich, man kann sehr moralisch sein, ohne daß der religiöse Sinn in irgend einem Grade entwickelt ist. Wissenschaft oder Moral als Maßstab für die Religion aufstellen, heißt sie zu einem unseligen Mittelding von beiden machen und ihre Eigenart vollständig verkennen.

Freilich erklärt sich die Verwechselung und Vermischung von Wissenschaft, Moral und Religion, mit welcher Schleiermacher zu kämpfen hat, leicht genug. Alle drei haben dasselbe Subject — den Menschen und dasselbe Object — die Welt. Zwischen diesen beiden Polen verläuft ja alles menschliche Leben. Aber alle drei unterscheiden sich auf das Bestimmteste dadurch von einander, daß jede

die Welt „anders“ hat wie die andere. Das discursive Denken nämlich hat die Welt immer nur als Summe ihrer einzelnen Bestandtheile und ist ohne Ende damit beschäftigt die vielen Einzelheiten zu einer Totalität zu addiren, die indessen immer nur eine Summe von Einzelheiten bleibt. Die Wissenschaft kommt also durch „das Denken“ niemals zu einer Anschauung des „Weltganzen“. Gerade so verhält es sich mit der Moral. Auch das sittliche Handeln hat die Welt zum Objecte, aber immer nur als Totalität aller einzelnen Zwecke, durch deren Verfolgung es selbst, wie die Wissenschaft, in eine Summe einzelner Acte sich zerlegt.

Dagegen wird die Religion geradezu bestimmt als „Sinn und Geschmack für das Unendliche“, für das Weltganze oder Universum. „Die Religion lebt ihr ganzes Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen.“ Wissenschaft und Moral streben erfolglos von Einzelnen zum Ganzen empor, aber die Religion sieht das Einzelne nur im Ganzen, das Zeitliche im Ewigen, das Endliche im Unendlichen, das Gegensätzliche im Einen. Deshalb ist sie auch weder Wissen noch Handeln, sondern „Gefühl und Anschauung“. Zwischen dem Ich und dem Universum schwebend, löst die Religion alle Thätigkeiten der Seele in das staunende Anschauen des Universums auf. „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen.“ [1])

Während also die Wissenschaft die Welt in der Verschiedenheit ihrer Daseinsformen, in Gattungen, Arten und Stufen erkennt, während sie auch die Gruppirung des Daseins unter diesen Kategorien nur unter der Bedingung der vorgängigen richtigen Bestimmung der Besonderheit jedes Einzeldinges vollzieht, ist es gerade das Charakteristische der religiösen Anschauungsweise das Eigenthümliche, Besondere, Gegensätzliche und Widersprechende zu übersehen. Weil die Religion das Organ oder der Sinn für die Welt als Ganzes ist, deshalb erscheint ihr Alles als „eins, wahr und

---

[1]) Vgl. bes. Reden, 1. Aufl. S. 31. 50. 52. 111. 144., 3. Aufl. Theol. Werke I, S. 174 f.

nothwendig." So faßt sie auch den Menschen auf „jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er mag wollen oder nicht."[1]) Damit ergänzt aber die Religion die Philosophie, welche für sich nicht zur Anschauung der Harmonie der Welt gelangt und gibt derselben eigentlich erst das Recht das Einzelne als „Produkt", „That" und „Erscheinung" des Einen und Unendlichen zu bezeichnen.[2])

Ebenso wird die völlige Unabhängigkeit der Religion von dem sittlichen Lebensprocesse behauptet mit dem Hinweise darauf, daß es sich hier auch nur um die Verfolgung einzelner Zwecke handele, und überdies mit einer noch stärkeren Betonung des Charakters der Passivität, welcher der Religion eigne. Dabei ist allerdings zu beachten, daß wenigstens die Aeußerungen der ersten Auflage zur Sache noch eine starke Abhängigkeit von der Kritik der praktischen Vernunft verrathen. Die Moral nämlich „mag keine Liebe und Zuneigung, sondern Thätigkeit die ganz von Innen herauskommt und nicht durch Betrachtung ihres äußeren Gegenstandes erzeugt ist; sie kennt keine Ehrfurcht als die vor ihrem Gesetz, sie verdammt als unrein und selbstsüchtig, was aus Mitleid und Dankbarkeit geschehen kann"; „sie verachtet die Demuth, und wenn ihr von Reue sprecht, so redet sie von verlorener Zeit, die ihr unnütz vermehrt."[3]) Indessen kann der „schneidende Gegensatz", welchen Schleiermacher, von seinem polemischen Interesse verleitet, anfangs zwischen Moral und Religion constatiren wollte, schon in der ersten Auflage nur von der Religion und dem „äußeren", oder wie es später heißt, „wirksamen" Handeln gemeint sein, denn es wird an derselben Stelle, wie in der ersten Auflage der Monologen, auch von einem „inneren" Handeln gesprochen, in dem sich die Moral vollende. Dieses „innere" Handeln aber ist nichts anderes als die Summe aller Bewegungen, welche das Ich unter der unmittelbaren Berührung mit dem Universum vollzieht, wobei dann freilich wieder die

---

[1]) Vgl. bes. Red. 1. A. S. 51 f. 64. 86. 104. 107.
[2]) A. a. O. S. 41. 62. 78. Vgl. 3. A. S. 46.
[3]) Reden 1. A. S. 108. 111.

die reagirenden Bewegungen als die eigentlich sittlichen von den lediglich receptiven als den religiösen zu unterscheiden wären. Weil nun aber alle sittliche Thätigkeit ausgeht von jenem mystischen Identitätspunkte, in dem Ich und Universum zusammentreffen, und weil sie, wie die Wissenschaft auf das Ganze eines Systems, auf das Ganze eines sittlichen Charakters sich richtet, deshalb vollzieht auch sie sich nicht ohne Religion, den Sinn für's Ganze.[1])

Resultat: Religion, Wissenschaft und Sittlichkeit haben dasselbe Object: die Welt; aber während die beiden letzten die Welt nur in ihren einzelnen Theilen ergreifen, hat sie die Religion uno actu und als Ganzes. Es liegt aber vor Augen wie die Bestimmung des Objectes der Religion und ihrer subjectiven Art in nothwendiger Abfolge verläuft. Denn ist die Welt als Ganzes oder ist das Universum ihr Object, so kann sie selbst nur Gefühl und Anschauung, oder auch beides zugleich, nämlich „Sinn" für das Unendliche sein. Und ist die Religion nichts anderes als Fühlen und Anschauen in ihrer Untrennbarkeit, so muß sie auch immer das Einzelne und Gegensätzliche übersehen, um in der Einheit des Vielen das Ganze zu finden.

Man wird nun nicht leugnen können, daß „der Sinn für's Ganze", das „Fühlen und Anschauen des Einen in Allem" eine „wesentliche Handlungsweise der menschlichen Natur" ist. Ebensowenig, daß sich diese Funktion in einer gewissen Unabhängigkeit vollzieht und jedenfalls nicht auf das discursive Denken oder das zweckbestimmte Wollen einfach reducirt werden kann. Das Ganze eines Ereignisses, einer Persönlichkeit oder, um das deutlichste Beispiel zu wählen, eines Kunstwerkes nehmen wir immer nur unmittelbar wahr, d. h. im Gefühle, und jedes individuelle Ganze wird uns als solches immer nur unmittelbar zum Objecte d. h. in der Anschauung. Die Wissenschaft erkennt nur, indem sie analysirt, auch ihre Synthesen machen die differenten Merkmale des Einzelnen nicht vergessen. Ebenso verläuft das sittliche Handeln in einer Reihe einzelner Acte; und zur Meisterschaft kommt hier wie dort Keiner außer unter der Bedingung der Selbstbeschränkung auf einzelne

---

[1]) A. a. O. S. 50. 129. 144.

Gebiete. Schleiermacher hat also Recht wenn er einen wirklichen Gegensatz zwischen der auf das Einzelne gerichteten Thätigkeit des Menschen und dem Sinne für's Ganze constatirt. Daß dieser Gegensatz in der ersten Auflage zu einem „schneidenden" verschärft wurde, muß man dem polemisch-oratorischen Charakter der Schrift zu gut halten. Aus diesem erklärt es sich auch, daß der Gegensatz nicht reinlich ausgeführt und seine Lösung vollends nur angedeutet wird.[1])

Indessen verräth schon die erste Auflage die Meinung, daß keine der Grundfunktionen des menschlichen Lebens die andere ausschließe und die dritte Auflage behauptet sehr bestimmt, was die Dialektik und Ethik zu beweisen suchen, daß sowohl Wissenschaft wie Sittlichkeit die Religion zur Voraussetzung haben. „Denn was ist alle Wissenschaft als das Sein der Dinge in euch, in eurer Vernunft? und was ist alle Kunst und Bildung als euer Sein in den Dingen, denen ihr Maß, Gestalt und Ordnung gebet? und wie kann beides in euch zum Leben gedeihen als nur sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in euch lebt? Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, so bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihr." Ebenda wird hervorgehoben, daß die nothwendige Beschränkung der sittlichen Thätigkeit in den Grenzen eines bestimmten der Individualität angemessenen Berufs zur exclusiven Einseitigkeit führe, wenn nicht die Religion, der Sinn für das Allgemeine und Unendliche, jenen unvermeidlichen Mangel compensire.[2])

30. Das Wesen der Religion.

Soweit scheint also Ritschl Recht zu haben, wenn er behauptet, Schleiermacher habe die Religion als eine „Abart" des Kunstsinnes verstehen wollen. Denn es ist allerdings das Charak-

---

[1]) Vgl. Reden 1. A. S. 41—78 mit 2. A. S. 58—94 u. 3. A. S. 183—217. — Weitere Belege bei Lipsius a. a. O. — Vgl. auch Ritschl a. a. O. S. 22 f.

[2]) Reden, 1. A. S. 41—52. 3. A. S. 46 f.

teristische des Kunstsinnes, daß er sich vom Ganzen ergreifen und zur Anschauung des Ganzen erheben läßt. Die Einheit in dem Vielen, die Harmonie verschiedener Theile und damit das Ganze eines Ereignisses, eines Kunstwerkes, einer Persönlichkeit u. s. w. ergreifen, ist ganz eigentlich Sache des ästhetischen Sinnes.

Da man ferner das Eine im Vielen oder das Ganze immer nur unmittelbar ergreifen kann, so kann der subjective Proceß auch hier nur als Anschauung und Gefühl beschrieben werden. Somit ergäbe sich eine formelle und materielle Identität von Kunst und Religion. Diese Auffassung wird aber durch eine Reihe von Erklärungen Schleiermachers noch weiter unterstützt. Er will den „Verächtern der Religion", welche sich auf ihre Liebe zur Kunst etwas zu gut thun, beweisen, daß Kunst und Religion „sich in einem Bette vereinigen" und zwar in der Absicht, die Religion zugleich zu ihrer „Vollendung" zu bringen. Wie die Kunst könne die Religion nicht gelehrt werden, sondern entspringe „nothwendig von selbst aus dem Inneren jeder besseren Seele". Wie das Kunstwerk bildet sich das Universum selbst seine Bewunderer. Als „Genuß der Schönheit der Welt" ist die Religion gleichgiltig gegen Handeln und Erkennen. Insbesondere wird die Verwandtschaft von Religion und Musik hervorgehoben, und zwar in allen Auflagen der Reden. Das thätige Leben soll „die heilige Musik der religiösen Gefühle begleiten." In die eintönige Melodie des beschränkten Berufslebens bringt erst die Religion „in unendlich reicher Abwechselung" vollere Accorde.[1])

Indessen verhält sich die Sache vielmehr so, daß der Kunstsinn als eine Abart des religiösen Sinnes bei Schleiermacher erscheint, wenn er auch bei seiner Conception ursprünglich durchweg ästhetischen Impulsen gefolgt ist. Nämlich sowie Wissenschaft und Sittlichkeit unter der Bedingung, daß sie auf das Ganze eines Systems oder einer Berufsleistung ausgehen, einfach als Kunstthätigkeit bezeichnet werden, so wird der Kunstsinn unter der Bedingung zum religiösen Sinn, daß er in dem individuellen künstlerischen

---

[1]) Reden, 1. A. S. 15. 37. — 3. A. S. 54. 60. 64. 68 ff. 102 f. 142. 145. 164 f.

Ganzen zugleich die Harmonie des Weltganzen empfindet und anschaut. Wo der künstlerische Sinn an der Schönheit eines einzelnen Gegenstandes haften bleibt und diesen somit isolirt, ist er nicht religiös. Erst wenn das individuelle Kunstganze als Abbild und Darstellung der allgemeinen Harmonie der Welt empfunden und angeschaut wird, erhebt sich der ästhetische Sinn zur Religion. Denn während der „besondere" Sinn das Einzelne erfaßt, richtet sich der „religiöse" auf das „unendliche Ganze". Die Religion hat also überall das Unendliche, das Weltganze oder das Universum zum Objecte. Sie sieht im Größten wie im Kleinsten, sie sieht in Allem das Universum. Erst wo das Universum die Seele berührt und wo unter dieser Berührung Sinn und Gegenstand ineinanderfließen, entsteht Religion. „Alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion." „Die Religion will im Menschen nicht weniger als in allem Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung." Und dieser Trieb beruht eben auf der unmittelbaren Erfahrung, daß das Ich sich selbst im Unendlichen verlieren, mit diesem zusammenfließen kann. Das innere Erleben dieser unmittelbaren Einheit, in welcher das Ich sich und alles Endliche zusammenfaßt im Gefühle des Unendlichen, um alles Endliche als Wirkung, Darstellung, Erscheinung des Unendlichen anzuschauen, ist das Wesen der Religion.[1])

31. Die psychologische Erklärung des religiösen Processes.

Sehen wir uns den religiösen Vorgang des Näheren an, so ist zunächst sein Anfangspunkt, in welchem die ununterbrochen thätige causa movens zugleich gefunden wird, sowie die Art ihrer Einwirkung auf das Subject durchaus Mysterium. Das Unendliche soll den Menschen freilich durch das Medium irgend eines Endlichen, aber doch unmittelbar ergreifen und im Gemüth bewegen. Denn das Anschauen und Fühlen des Unendlichen im Endlichen

---

[1]) Vgl. bes. Reden, 1. A. S. 30. 56. 73 ff. 104. 107. 147. 3. A. S. 193.

beruht auf dem Handeln des Universums auf uns. „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit begriffen und offenbart sich uns in jedem Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen immer fruchtbaren Schooße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns.“[1]) Insofern bilde sich das Universum selbst seine Bewunderer. Denn lehren läßt sich die Religion nicht, sie läßt sich auch nicht mittheilen, sondern nur „aufregen und entzünden“, wie denn auch alle religiösen Acte den Charakter der Ursprünglichkeit an sich tragen und von einander unabhängig sind.[2]) Aber wie kommt es, daß uns überhaupt Eindrücke über die Objecte, welche sie zunächst verursachen, hinausführen und zur Anschauung des allgemeinen Ganzen erheben? Diese Cardinalfrage haben die Reden nichts weniger als genügend beantwortet. Denn daß gewisse Ereignisse, wie Geborenwerden und Sterben, unvermeidlich religiös wirken, d. h. also einen Jeden zum Fühlen und Anschauen des Ewigen und Unendlichen gewissermaßen zwingen, ist doch wohl nur unter der Voraussetzung richtig, daß der Mensch den Weg über das Einzelne in das Allgemeine, über das Zufällige zum Nothwendigen bereits gefunden hat. Dagegen ist es eine sehr beachtenswerthe Bemerkung, daß uns in einzelnen bahnbrechenden Persönlichkeiten gewissermaßen die Menschheit erst aufgeht, und daß uns die Entdeckung von Gesetzen oder der Eindruck gewaltiger Naturereignisse erst zur Anschauung der gesammten Natur als eines Ganzen anleitet. Aber diese Erfahrung, daß wir durch die Bedeutung eines Einzelnen unwillkürlich zur Anschauung des Ganzen, dem es als Glied angehört, übergeführt werden, daß uns in einem einzigen bedeutenden Eindrucke aus der Natur oder der Geschichte die ganze Welt aufgehen kann, bleibt ein nicht weiter disputables Mysterium. In dieser Richtung hat indessen Schleiermacher bereits in den Reden angedeutet, was die Psychologie und die Religionslehre später ganz bestimmt ausführen, daß nämlich die Anschauung des Weltganzen bedingt sei durch das vorgängige

---

[1]) Reden, 1. A. S. 56.
[2]) a. a. O., 1. A. S. 140 f.

Erwachen des Natur- und Gattungsbewußtseins.[1]) Der Satz: „jede Empfindung ist fromm", welchen noch die dritte Ausgabe wiederholt, bedarf also einer Interpretation. Denn will Schleiermacher damit behaupten, daß uns in jedem einzelnen Objecte zugleich das Universum berühre, so ist das nur eine allerdings dogmatisch gefärbte Beschreibung eines sich immer wiederholenden Naturprocesses. Da uns aber das Universum in allen seinen Theilen fortwährend berührt und es ebensogut möglich ist, daß wir über dem scharf ausgeprägten Eindruck eines besonderen Gegenstandes das Ganze verlieren, wie daß wir es in ihm finden, so können nach Schleiermachers Definition der Religion auch nur solche Empfindungen für religiös gelten, in welchen das einwirkende Object wirklich nur als Organ und Darstellungsmittel des Universums in Betracht kommt. Oder aber alle Empfindungen sind fromm, sofern wir uns auf irgend eine Weise principiell überzeugt haben, daß uns in Allem und Jedem zugleich das Eine und Alle berühre. Die bekannte psychologische Erörterung über die Verschmelzung von Ich und Nichtich, welche sich in jedem Eindrucke vollzieht, bevor sich Object und Subject vermittels der Anschauung und des Gefühls wieder scheiden, ist nicht geeignet über die Widersprüche und Unklarheiten der Reden an diesem Punkte hinauszuführen. Dagegen ist es beachtenswerth, daß Schleiermacher bereits in der ersten Anflage dem naturnothwendigen Handeln des Universums auf den Menschen, von dessen Seite die „Ahnung" eines über die sinnlichen Erscheinungen hinausragenden unendlichen Ganzen und die „Sehnsucht" nach einer Lösung und Ergänzung der Widersprüche und Mängel des Irdischen im Ewigen entgegenkommen läßt, worin also eine „religiöse Anlage" zu erkennen wäre.[2])

Alles in Allem genommen bleibt aber der Vorgang, durch welchen uns in einem Endlichen das Unendliche aufgeht, den Reden ein Mysterium, eine räthselhafte, aber unumgängliche Erfahrung, welche auch in der „Thatsache", daß wir nicht ohne das Ganze

---

[1]) Reden, 1. A. S. 104. 3. A. S. 241 f. 215. 298. 306.

[2]) a. a. O. 1. A. S. 145. Vgl. ferner S. 30. 73. 75. 3. A. S. 54. 155. 215 f. 290.

sind und also mit einer gewissen Naturnothwendigkeit uns zur Anschauung des Weltganzen erheben müssen, keine ausreichende Erklärung findet.[1])

Ist es also nicht ersichtlich, wie jener Identitätspunkt von Subject und Object, jene Verschmelzung von Ich und Nichtich, die jedesmal eintreten, wenn sich ein Object im ersten unmittelbaren Eindrucke im Subjecte verliert um hinwieder dieses ganz in sich aufgehen zu lassen, nothwendig religiöser Art sein müssen, so haben wir auch nach der Psychologie in dem Lebensprocesse, der sich aus dieser fortgehenden Verschmelzung des Ich und der mannichfachen Objecte, die es berühren, entwickelt, zunächst einen ganz allgemeinen, naturnothwendigen Vorgang zu erkennen. Denn nach jedem Eindrucke eines Objects, der uns ganz hingenommen und mit diesem verschmolzen hat, erfolgt sofort auch wieder die Trennung beider relativ unabhängigen Lebensgrößen. Das Ich findet sich selbst wieder, freilich bestimmt durch den nachwirkenden Eindruck, und reflektirt denselben als nicht in ihm entstanden auf ein äußeres Object. So theilt sich die unmittelbare Lebenseinheit in das Fühlen unseres Zustandes und in das Anschauen von Objecten, welche unseren Zustand mitbedingen.[2])

Wenn also behauptet wird, die Religion sei weder Wissen noch Handeln, sondern Anschauen und Fühlen, so könnte dieser Satz überhaupt erst einen bestimmteren Sinn durch den Nachweis gewinnen, daß wir im Fühlen und Anschauen wirklich immer und

---

[1]) Vgl. Lipsius a. a. O. S. 172. Reden, 1. A. S. 140.

[2]) Vgl. Reden, 1. A. S. 72: „Nicht nur wenn wir eine innere Handlung des Gemüths mittheilen, auch wenn wir sie nur in uns zum Stoffe der Betrachtung machen, geht gleich diese unvermeidliche Scheidung vor sich: das Faktum vermischt sich mit dem ursprünglichen Bewußtsein unserer Thätigkeit, der herrschenden und nach außen wirksamen und der blos zeichnenden und nachbildenden, welche den Dingen vielmehr zu dienen scheint, und sogleich bei dieser Berührung zerlegt sich der einfachste Stoff in zwei entgegengesetzte Elemente: die einen treten zusammen zum Bilde eines Objects, die anderen dringen durch zum Mittelpunkte unseres Wesens, brausen dort auf mit unseren ursprünglichen Trieben und entwickeln ein flüchtiges Gefühl."

überall das Universum, das Unendliche, das Eine in Allem ergreifen, beziehungsweise von diesem ergriffen werden. Diesen Nachweis hat aber Schleiermacher in den Reden, wie schon oben bemerkt, entweder gar nicht, oder doch nur in der Form einer dogmatischen Voraussetzung erbracht. Oder aber der Nachweis erleidet nur Anwendung auf solche Personen, welche vermöge einer vorherrschend ästhetisch-sentimentalen Constitution überall durch das Geräusch des Weltlebens jene bekannte „Harmonie der Sphären" durchklingen hören.

32. Das Fühlen und Anschauen des Universums in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Indessen halten wir daran fest, daß der Mensch nicht nur von diesem oder jenem, kleineren oder größeren „einzelnen" Ganzen, sondern auch von dem „unendlichen" Ganzen unmittelbar berührt, beeinflußt oder ergriffen wird, und daß auf diesem mysteriösen Vorgange das gesammte religiöse Leben beruht, so fragt es sich immer noch, wie dieses sich im Subjekte entfalte und entwickele. Die allgemeine Ansicht der Reden hierüber haben wir bereits kennen gelernt. Unter den Berührungen des Universums entwickelt sich zunächst das unmittelbare Innewerden, oder das Gefühl derselben; dann aber erhebt sich das Subjekt auch zur unmittelbaren Anschauung des unendlichen Gegenstandes, der es im Innersten getroffen und bewegt hat. Den „Handlungen" des Universums auf das Subject entsprechen von dessen Seite das „Fühlen und Anschauen" des Universums, welch' beide Funktionen also ebenso die Form des religiösen Processes bezeichnen, wie die Handlungen des Universums seinen Ausgangspunkt und Inhalt. Sehen wir uns nun des Näheren diesen subjectiven Proceß in seiner Doppelseitigkeit an, so geben die Reden wenig Befriedigendes zur Sache.

Wird anfangs das „Anschauen" als der primäre Vorgang bezeichnet, so später das „Fühlen" des Universums. Werden andererseits Fühlen und Anschauen im religiösen Processe coordinirt, weil man das Universum nicht fühlen könne, ohne sich ein Bild von ihm zu machen und weil man sich kein Bild von ihm machen könne, ehe man seine Einwirkungen erfahren habe, so erscheint zuletzt das Fühlen ausschließlich als die Form, in welcher der Mensch das Unend-

liche erleben könne, und das reflexionelle Anschauen wird ganz zurückgestellt. Dieses Letztere ist denn auch das Einzige, was man als endliches Resultat den schwankenden Erörterungen des Redners über das Verhältniß von Fühlen und Anschauen sowie beider zum Universum und zu dem geistigen Leben überhaupt entnehmen kann.

Den Uebergang zur Behauptung des ausschließlich gefühlsmäßigen Charakters der Religion machen die Reden indem sie hervorheben, daß man sich den Handlungen des Universums gegenüber lediglich receptiv oder sogar passiv verhalten könne. Denn Wille und Verstand sind die Organe für die freie Thätigkeit, durch welche der Geist die Welt erkennt und gestaltet. Das Gefühl aber ist das Organ für die Einwirkungen der Welt, welche den Geist bestimmen. Wenn nun das Universum sich dem Menschen gegenüber immer nur bestimmend oder handelnd verhält, so versteht es sich, daß der Mensch desselben nur im Gefühle inne werden kann.

Es ist gewiß eine sehr feine psychologische Bemerkung Schleiermachers, daß die Thätigkeit des Lebens fortwährend durch Ruhepunkte unterbrochen wird, in welchen wir uns lediglich empfänglich den befruchtenden Einflüssen der Welt öffnen und hingeben.[1]) Diese Befruchtung des Einzelnen durch das Ganze ist allerdings als der geheimnißvolle Lebensboden anzusehen, aus dem sich immer wieder neues Leben erhebt und entwickelt. Aber diese letztere Seite hat Schleiermacher sonderbarer Weise anfangs gänzlich übersehen und es als Charakteristikum der Religion hingestellt, daß sie im gefühlsmäßigen Genusse dieser Befruchtung durch das Universum verharre und nur widerwillig jenen anderen und fremdartigen Motiven folge, welche den Menschen zum Erkennen und Wirken forttreiben.

Im Gefühle ist das Universum „unmittelbar gegenwärtig“ und löst den Menschen gewissermaßen auf in lauter Liebe, Ehrfurcht, Bewunderung u. s. w. Wir können das unendliche Ganze nicht gegenständlich und uno actu anschauen, wir können es nicht bestimmen, aber sich von ihm bestimmen und bewegen lassen, das ursprüngliche Handeln des Universums aufnehmen und sich im Inneren am Genusse des Erworbenen freuen, das ist die religiöse Art. Die Re-

---

[1]) Reden, 1. A. S. 147—149.

ligion ist daher ebenso gleichgiltig gegen alle Begriffsbildung, wie gegen jedes Handeln. Im Gefühle *hat* sie ja das Universum allein; warum sollte sie sich also diesen überschwänglichen Besitz durch das Wissen streitig machen oder durch das Handeln zerreißen lassen? Das religiöse Bedürfniß wird hier völlig gesättigt, kann also auch nie Veranlassung geben über das Gefühl des Unendlichen hinauszugehen. Ja, Schleiermacher behauptet geradezu, die religiösen Gefühle „lähmten" die Thatkraft des Menschen, während sie mit ihrer „heiligen Musik" sein ruheloses Leben begleiten. Die Antriebe zum Handeln und die Begierde des Wissens haben nichts zu thun mit der Religion, sie kommen „anderswoher", und es ist um der Reinheit der Religion willen zu fordern, daß die übrigen Funktionen wohl *mit*, aber nie *aus* Religion geübt werden.[1]) Obwohl die Berührungen des Universums das Ich innerlich „bewegen", so erleidet es doch mehr diese Bewegungen, als daß es sie selbst vollzöge. Und eben diese leidentliche, passive Receptivität ist im Unterschiede von dem äußeren und inneren Handeln des Ich, die alleinige Form des religiösen Processes. Auch „das Aussprechen und Darstellen" des religiösen Gefühls ist nicht mehr religiöser Akt, sondern entspricht lediglich dem allgemeinen Triebe der Mittheilung zum Zwecke des Gemeinschaftbildens.[2])

Allerdings in dem Maße als Schleiermachers ursprüngliche Conception „das Anschauen" des Universums „vor dem Fühlen" betonte, konnte sie die Religion nicht zu etwas lediglich Passivem herabdrücken. Denn das Anschauen des Universums, obwohl auf dessen „Handeln" auf uns beruhend und von ihm veranlaßt, ist doch auch in seiner reinen Innerlichkeit nicht ohne Activität. Die „Richtung" des Gemüths auf das Ewige, das „Ergreifen" des Unendlichen und der „Trieb" es anzuschauen, involviren ja doch ein „Sicherheben" über das Endliche und sind selbst durchaus activer Proceß. Aber schon in der ersten Auflage mußte die Tendenz die *unmit-*

---

[1]) Das aktive „Ergreifen des Unendlichen", von dem die Reden auch zu erzählen wissen, tritt also ganz hinter dem „Sichbewegenlassen" durch dasselbe zurück. Vgl. bes. S. 65 f. 87 f.

[2]) *Reden*, 1. A. S. 68 f.

telbare Identität von Ich und Universum der Religion ausschließlich zu vindiciren, die Voranstellung der Anschauung vor dem Gefühle als unhaltbar erkennen lassen. Ja sogar die psychologisch allein richtige Coordination von Fühlen und Anschauen wird nicht durchgeführt, sondern das Anschauen entweder in einer Weise beschrieben, die es mit dem Fühlen confundirt, oder aber hinter diesem unter Betonung seines mehr reflexiven Charakters zurückgestellt.

So ist denn in den späteren Auflagen der Reden der Ausdruck „Grundanschauung" mit dem anderen „Grundgefühl" (oder „Grundverhältniß") vertauscht worden, während der Gedanke, daß die Identität von Fühlen und Anschauen, nämlich der „Sinn" eigentlich das Organ für das Universum sei, verloren geht.[1])

Wenn nun Schleiermacher doch auch in den späteren Auflagen der Reden noch Anschauen und Fühlen des Universums entweder coordinirt oder gar promiscue beide Verbalbegriffe vom religiösen Processe gebraucht, so ist dies nur eine Bestätigung unserer Bemerkung, daß ihm das mystische Anschauen von dem gefühlsmäßigen Erleben des Universums nicht weit abgelegen haben kann. Hiefür spricht seine bestimmte Erklärung, daß Anschauen und Fühlen in der Religion identisch seien.[2]) Es gibt ja wohl auch eine Art von mystischer Meditation, welche mit ihrem Objecte ebenso „zerfließt", um nicht zu sagen verschwimmt, wie wir im unmittelbaren Gefühle mit den Dingen, die uns afficiren, momentan zerfließen. Insofern dürfte also zwischen dem Anschauen und Fühlen des Universums schwerlich mehr als ein „fließender" Unterschied zu statuiren sein. Dieser Unterschied tritt vielmehr erst da deutlich hervor, wo der reflexionelle und objective Charakter des Anschauens gegenüber von dem unmittelbaren und rein subjektiven des Gefühls hervorgehoben wird. Im Gefühle erleben wir die Identität von Ich und Nichtich, worauf Alles ankommt, im Anschauen dagegen haben wir das Universum immer nur vermittelst seiner Erscheinungsformen, sei es der Natur, sei es der Menschheit, und, was wieder den Aus-

---

[1]) Reden, 2. A. S. 354. 3. A. S. 433. — Vgl. ferner 3. A. S. 418 u. 419 mit 2. A. S. 333. — 3. A. S. 429. 2. A. S. 347.

[2]) Vgl. Reden, 1. A. S. 68 f.

schlag gibt, im Gegensatze zu uns selbst, als Object unserer eigenen Reflexion. Das religiöse Anschauen sieht die Einzeldinge, freilich nicht im endlichen Causalnexus, sondern an sich d. h. als Erscheinungen und Darstellungen des Universums und unterscheidet sich also durch seinen intuitiven Charakter von dem discursiven wissenschaftlichen Denken. Es hat aber im Unterschiede vom Gefühl das Unendliche nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch seine verschiedenen Existenzformen. In einzelnen Wahrnehmungen geht ihm das Bild des Universums auf. Je nach dem Charakter der einwirkenden Objekte und der Richtung der Phantasie entwickeln sich verschiedene Grundanschauungen, in welchen die Eigenthümlichkeit der Religion, nicht aber ihr Wesen, das eben nur im Gefühle erlebt wird, erkennbar ist.[1])

Darauf werden wir später bei Besprechung der religiösen Weltanschauung und des Dogmas zurückzukommen haben. Es ist aber gewiß, daß Schleiermacher mit dieser Zurückstellung der Anschauung nicht nur seiner ursprünglichen Conception, sondern auch der psychologischen Wahrheit untreu geworden ist. Denn aus der mystischen Verschmelzung von Ich und Universum, in welcher Gefühl und Anschauung identisch sind, sollen sich nach seiner ursprünglichen Meinung gleichzeitig aber getrennt das subjektive Fühlen und das mehr objektive (aber gleichfalls innerliche) Anschauen entwickeln, die beide nur in anderer Weise das Universum festhalten und insofern religiösen Charakter haben. Auch wird sich die Priorität des Fühlens kaum nachweisen lassen. Vielmehr ist es allgemeine psychologische Erfahrung, daß mit der Empfindung unseres Zustandes immer auch ein Bild von dem afficirenden Objekte verbunden ist. Gefühle ohne Anschauung sind ebenso blind, wie Anschauungen ohne Gefühl leer ist. Anschauungen können so gut die Ursachen von Gefühlen, wie Gefühle die Ursachen von Anschauungen werden. So gewiß auch das Gefühl bewußtes Leben ist, so gewiß schließt es in sich auch immer ein Bild von der bewegenden Ursache. Hier ergab sich also für Schleiermacher die Aufgabe nachzuweisen wie das religiöse Gefühl sich in religiöse Vorstellung umsetze und wie die auf

---

[1]) Reden, 1. A. S. 55—66. 67—78. 149. 153.

das Weltganze gerichtete Reflexion durchaus dem religiösen Impulse entspreche. Sein puristischer Eifer hat ihm anfangs nicht gestattet, der gewiß richtigen Beobachtung weiter nachzugehen, wie die auf das Einzelne gerichtete wissenschaftliche Erkenntniß ihre Ergänzung erst durch die religiöse Weltanschauung findet und wie auch dem sittlichen Handeln erst durch deren Vermittelung ein gemeinschaftlicher Charakter und ein universeller Endzweck gesichert wird.

Inwiefern Schleiermacher diese auffallende Versäumniß später nachgeholt hat, werden wir alsbald erkennen. Es darf aber über ihr nicht vergessen werden, daß seine ursprüngliche Conception, welche den Sinn für das Ganze, die Empfindung und unmittelbare Anschauung der Weltharmonie in und über allen ihren differenten Erscheinungsformen, in ihrer relativen Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit nachgewiesen und für specifisch religiöser Art erklärt hat, zu Rechte bestehen bleibt, wenn man auch ihre reflexionelle Erläuterung und polemische Zuspitzung nicht billigen kann. Es macht dem Scharfsinne Schleiermachers alle Ehre, daß er den Sinn und Trieb für das Ganze als eine ursprüngliche Grundkraft der Seele nachgewiesen hat, die sich so wenig aus dem wissenschaftlichen und sittlichen Processe ableiten läßt, wie man sie auf dem Wege des successiven Denkens und Handelns erst findet. Ebenso verdient die Ausführung alle Beachtung, derzufolge der gesammte Lebensproceß ursprünglich beherrscht und geleitet erscheint von dem Triebe nach dem unendlichen Ganzen, in das wir uns verstrickt finden und in dem wir die Lösung und Versöhnung aller Widersprüche und Gegensätze des empirischen Lebens zu finden hoffen. Dagegen ist es eine andere Frage, ob er damit zugleich das Wesen der Religion entdeckt hat. Ihre Beantwortung kann erst am Schlusse der Darstellung seines Religionsbegriffs erfolgen.

2. Der wissenschaftliche Religionsbegriff.

33. Verhältniß desselben zu den Grundgedanken der Reden.

Es ist die gewöhnliche Annahme, daß Schleiermacher in seinem späteren wissenschaftlichen Religionsbegriff jene ursprüngliche Conception der ersten Auflage seiner Reden nicht sowohl weiter ent-

wickelt, als vielmehr dogmatisch umgestaltet und damit verbildet habe.[1]) Für diese Ansicht wird hauptsächlich die dritte Auflage der Reden nutzbar gemacht, welche Schleiermacher bekanntlich mit einem erläuternden Commentar, der übrigens mehr die Absicht falschen Auffassungen zu begegnen als seine eigenen früheren und späteren Ausführungen in Einklang zu bringen verräth, versehen hat. Wir haben indessen schon in der ersten Auflage des vielumstrittenen Werkes die Ansätze zu einer bestimmteren Formulirung des Problems gefunden, deren Beachtung wenigstens davor warnen kann, daß man unläugbare Differenzen zu principiellen Widersprüchen verschärfe. Ich meine nämlich: in dem Maße als Schleiermacher der Religion die unmittelbare Erfahrung der Weltharmonie, des Einen in Allem, vorbehalten wollte, müßte er ihren Gefühlscharakter hervorheben, und in dem Maße als er das Fühlen als die eigentliche Form des religiösen Vorgangs verstehen wollte, mußte er die unendliche Einheit seines Objectes, der Welt, hervorheben. Ist die Einheit des Weltalls Objekt der Religion, so kann die Religion weder Wissen, noch Handeln, noch auch Anschauen sein. Nur im Gefühle oder unmittelbaren Bewußtsein werden wir jenes „Einen und Unendlichen", aus dem Alles hervorgehen und das Alles zur Harmonie des Daseins verbinden soll, innerlich gewiß. Und andererseits: ist das Gefühl für die Einheit der Welt, die wir hinter ihren Widersprüchen und Gegensätzen ahnen, die Religion, so kann auch die Ursache dieses Gefühls nicht in der sichtbaren Welt und ihren getheilten Einwirkungen auf uns gesucht werden. Vielmehr suchen wir gerade für die Lösung und Ausgleichung der Weltgegensätze nach einer unendlichen allumfassenden Einheit des Lebens, die uns indessen, wie bemerkt, immer nur innerlich gewiß wird und also rein subjektive Wahrheit hat.

Wenn also behauptet wird, Schleiermacher habe die allerdings recht künstliche Gefühlstheorie der Dialektik später auch in die Reden „eingetragen", so ist dabei zu beachten, daß dieselben in ihrer ur-

---

[1]) Die Unterscheidung einer romantisch-gefühlsschwärmerischen und einer kritisch-wissenschaftlichen Periode ist jedenfalls nicht strenge durchführbar. Gegen Schwarz a. a. O. II. S. 89 f.

sprünglichen Fassung bereits dem Gefühle das Erleben jener mystischen Identität von Subjekt und Objekt, von Ich und Universum ausschließlich zuzuweisen geneigt sind, während Wissen und Handeln, auf dieselbe Einheit tendirend, nur durch Vermittelung des Gefühls an ihr participiren sollen. In diesem Sinne erklärt Schleiermacher später das Gefühl als Indifferenz von Denken und Wollen und behauptet, daß Wissenschaft und Moral in der Religion ihren Einheitspunkt fänden.

Wenn ferner behauptet wird, Schleiermacher habe später an die Stelle des Universums, die Idee der höchsten Einheit als dessen Grund gesetzt, so ist das richtig, liegt aber durchaus auf der Linie der ursprünglichen Conceptionen der Reden. Denn auch die erste Auflage bezeichnet die Welt als Ganzes und nicht als Totalität alles Einzelnen als Objekt des religiösen Sinnes. Ein Ganzes ist aber die Welt nur auf Grund einer vorausgesetzten Einheit ihrer Theile. Folglich steht es in keinem diametralen Gegensatze, wenn zuerst unbestimmt das Universum, dann aber bestimmter die durch die Totalität des Universums vermittelte Einheit der Welt, welche dieselbe zum Ganzen bestimmt, als Objekt der Religion bezeichnet wird. Diese Einheit kann man freilich nur fühlen, sie ist als solche unanschaubar und ungreifbar, und nur mit Hilfe ihrer sinnlichen Erscheinungsformen gewinnen wir den Rahmen, in dem wir das begrenzte Bild des Unendlichen doch immer nur inadäquat zeichnen können.

Wenn endlich später ein specifisch religiöses Gefühl von den sinnlichen Empfindungen unterschieden wird, so liegt darin zweifellos ein Fortschritt, da der Satz: jede Empfindung ist fromm, doch nur unter der Voraussetzung Geltung haben könnte, daß die Religion überhaupt mit unserem Empfindungsleben zusammenfiele, was Schleiermacher niemals behaupten wollte und konnte.

Diese polemischen Bemerkungen schicken wir voraus, um einer unbefangenen Würdigung des wissenschaftlichen Religionsbegriffs Schleiermachers die Bahn zu bereiten.[1])

---

[1]) Man wird sich in Ansehung des oratorischen Charakters der

34. Die Religion als höchste Entwickelungsstufe des subjektiven Bewußtseins.

Die psychologische Bewußtseinsanalyse hatte als Ziel der gesammten Entwickelung des geistigen Lebens im Contakte mit der Außenwelt die Herstellung einer vollständigen und absoluten Einheit des Menschen und der Welt aufgestellt. Aber weder das wissenschaftliche Denken, noch das sittliche und künstlerische Handeln erreichen diese erstrebte Einheit. Vielmehr bewegen sich diese Funktionen in dem für sie unüberwindlichen Gegensatze von Bewußtsein und Sein, von Vernunft und Natur; ja sie beruhen geradezu auf demselben. Aber das Streben der Wissenschaft nach einheitlicher, widerspruchsloser Welterkenntniß sowohl wie die sittliche Culturarbeit, welche die Welt einheitlich zu gestalten und zu ordnen sucht, indem sie das Vernunftprincip zu immer vollständigerer und allgemeinerer Herrschaft bringt, beruhen doch beide auf jenem mystischen Einheitstrieb, auf jenem ursprünglichen Sinn für die Harmonie alles Daseins, der es mit sich bringt, daß der Mensch den Glauben an diese Harmonie durch keine Widersprüche und Gegensätze des Weltlebens sich stören oder rauben läßt. Ja die gesammte Kulturarbeit des menschlichen Geschlechts erschiene zweck- und sinnlos ohne jene Tendenz auf Erkenntniß und Darstellung der allgemeinen genuinen Einheit alles Daseins, für deren Wahrheit wir freilich zunächst keine andere Garantie besitzen als die in unserem unmittelbaren Bewußtsein gegebene.

Die psychologische Erklärung befindet sich nun in vollem Einklange mit der ursprünglichen Conception Schleiermachers, wenn sie die Behauptung des Näheren erweist, daß die Einheit des Universums nur im unmittelbaren Bewußtsein erlebt oder gefühlt werde, daß sie weder ein Object für die wissenschaftliche Erkenntniß, noch

---

Reden überhaupt hüten müssen, den logischen Zügel allzustraff anzuziehen. Die Differenzen zwischen der ersten und dritten Auflage sind ja klar. Dagegen bleibt mir die Bemerkung von Lipsius (a. a. O. S. 178): ‚die zweite Auflage stelle das Gefühl als Proceß dar und ermögliche dadurch ein mittelbares Verhältniß zu Wissenschaft und Sittlichkeit durchaus unklar.

eine Aufgabe für das sittliche Handeln, sondern unmittelbarer Besitz unseres subjectiven Bewußtseins oder Gefühls sei. Aber auch die Ausführungen, welche die Religion als höchste Entwickelungsstufe des subjectiven Bewußtseins feststellen, erfolgen in correkter Abfolge der bekannten Erklärungen der Reden, daß man erst die Menschheit gefunden haben müsse, bevor man das Universum finden könne, und daß uns erst die Anschauung der Natur oder der Geschichte die Anschauung des Universums, das uns ja überhaupt nur in seinen verschiedenen Erscheinungsformen entgegentritt, vermittle.

Es ist also die Meinung der Psychologie, daß die Entwickelung des religiösen Bewußtseins erst auf Grund des Gattungs-, Natur- und Weltbewußtseins erfolge. Wir fühlen und verstehen uns zuerst als Einzelne, dann als Glieder der Familie, des Volkes, der Gattung und endlich der gesammten, Menschheit und Natur umfassenden, Welt. Das ist ohne Zweifel richtig. Ebenso das andere: daß diese Erweiterung unseres Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein durch den im Erkennen und Handeln sich vollziehenden Wechselverkehr mit der Außenwelt bedingt ist. Indessen ist das Weltbewußtsein als solches noch nicht das religiöse Bewußtsein, sondern nur dessen Voraussetzung und Bedingung. Das religiöse Bewußtsein ist vielmehr das Gefühl für die unanschaubare unendliche Einheit der Welt. Aber dieses Gefühl bricht erst dann in voller Klarheit hervor, wenn sich unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert und wir uns als Glieder der Welt mit dieser, trotz aller Differenzen und Widersprüche, vollkommen eins fühlen. Wenn wir also auch in jeder Empfindung einen Eindruck des Weltganzen durch einen seiner Theile unbewußt empfangen und mit demselben somit selbst eins werden, so ist es doch erst das den die Welt constituirenden Gegensatz von Menschheit und Natur oder von Vernunft und Natur zusammenfassende und in sich auflösende unendliche Gefühl für die absolute Harmonie der ganzen Welt, welches im eigentlichen Sinne des Wortes religiösen Charakter hat. In dieser Richtung lehrt Schleiermacher klar und unzweideutig: „in dem religiösen Gefühl ist also ein Zusammenfassen des Naturgefühls und des geselligen Gefühls, aus denen es sich entwickelt, und wenn wir die natürliche Richtung, die darin liegt, bezeichnen sollen, so ist

es die auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist, und dem Sein, wie es im Bewußtsein gegeben ist, aber eine Aufhebung nur auf der subjectiven Seite des Bewußtseins."[1])

Die empirische Welt, wie sie zu unserer sinnlichen Wahrnehmung kommt, kann dieses Gefühl nie hervorrufen, denn sie ist nichts anderes als die Totalität aller gegensätzlichen Gattungen, Arten und Stufen des Daseins. Daß also die Anschauung der Welttotalität dennoch das religiöse Einheitsgefühl entbindet, muß seinen Grund darin haben, daß uns in und hinter der Getheiltheit und Vielheit des Daseins eine ursprüngliche, unendliche, allumfassende Einheit desselben aufgeht. Die religiöse Conception bleibt also auch hier ein Mysterium, aber es ist eine zweifellos richtige Entdeckung Schleiermachers, wenn er behauptet, daß die Entwickelung der Weltidee Bedingung der Entwickelung der Gottesidee ist und daß sich mit jeder Weltanschauung gesetzmäßig das Gottesbewußtsein entwickelt, eine Entdeckung, welche insbesondere die Dialektik und Ethik in einem förmlichen wissenschaftlich formulirten Beweise sich zu sichern gewußt haben.

Demzufolge muß es auch als ein Fortschritt beurtheilt werden, daß hier der unklare, Gott und Welt vermischende Begriff des Universums, durch die von der Welt bestimmt unterschiedene Einheitsidee ersetzt und diese letztere als das Object des religiösen Gefühls bezeichnet wird. Ebenso ist es ein Fortschritt, wenn Schleiermacher nunmehr über das Schwanken zwischen Fühlen und Anschauen als religiöser Funktionen sich erhebt und das unmittelbare Bewußtsein, oder das über die blos sinnliche Empfindung hinausragende bewußte Gefühl als den eigentlichen Sinn oder das Organ für die Erfahrung der unendlichen Einheit bezeichnet. Denn nichts wäre verkehrter, als in dem Gefühle, wie es die Psychologie erklärt, sei es einen bewußtlosen Zustand, sei es eine bloße Unterart und niedrigere Entwickelungsstufe des Denkens erkennen zu wollen. Vielmehr ist das Gefühl Bewußtsein und behauptet neben dem objectiven Denken so sehr seine Unabhängigkeit und Eigenart, daß es dessen Mängel und

---

[1]) Psychol. S. 212.

Lücken sogar zu ergänzen hat. Im vollen Einklange hiermit betont auch die Einleitung zur Glaubenslehre den „bewußten" Charakter des höheren Gefühls, das eben nur die unmittelbare Seite des Selbstbewußtseins darstellt und versucht das selbständige Hervortreten dieser Funktion neben dem Wissen und Wollen an denjenigen Stimmungen zu verdeutlichen, in welchen sich der Mensch vom thätigen Leben abgewandt, auf sich selbst zurückzieht, um die dort erfahrene Förderung oder Hemmung seines innersten Wesens mit Freude zu genießen oder mit Schmerz zu betrauern.[1])

Kommt somit das religiöse Bewußtsein erst auf der höchsten Entwickelungsstufe, gewissermaßen als die Blüthe und der wichtigste Ertrag der gesammten geistigen Entwickelung zur vollen Entfaltung, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß es bereits auf den früheren Entwickelungsstufen sich in gewisser Weise geltend macht. Denn wenn es auch erst durch Vermittelung des objectiven Denkens und der allgemeinen Bildung zum bewußten und ungetrübten Besitze des Menschen wird, so beruht es doch auf jener „unwillkürlichen Richtung auf das Unendliche", auf jenem „ursprünglichen" Einheitstrieb, der mit der Thatsache unseres persönlichen Lebens und unserer Eingliederung in das allgemeine Weltleben gegeben ist. Demgemäß ist die religiöse Tendenz bereits in den ästhetischen Gefühlen erkennbar. So ist das Wohlgefallen an einer Gestalt oder einem Bilde, oder irgend einem einzelnen Gegenstande dadurch bedingt, daß sie „Symbol sind für das allgemeine Verhältniß von Vernunft und Natur". Es ist die Harmonie, welche die Theile einer Erscheinung zum Ganzen verbindet, welche den Eindruck des Schönen hervorruft. Es ist die in der Kunstandacht sich vollziehende Verschmelzung des Kunstenthusiasten mit dem Kunstwerke (die Identität von Subjekt und Objekt), in welcher der religiöse Einheitssinn nur in begrenzter Form sich geltend macht. In dieser Rücksicht nennt Schleiermacher das Gefühl des Schönen einen „speculativen Gefühlszustand" und behauptet, daß in ihm „die Tendenz auf Erkennenwollen ihre Ruhe finde". Denn das objektive Erkennen hat die Dinge nur im Gegensatze zum Subjekte, im subjektiven Bewußtsein dagegen haben wir

---

[1]) Christl. Glaube § 3, 2.

sie in der Identität mit uns selbst. Wir erkennen also hier vollständiger, wie dort; wir erleben die Dinge.

Während aber im Gefühle des Schönen immer nur einzelne, bestimmt abgegrenzte Gestalten auf uns wirken, nähert sich das Gefühl des Erhabenen, das gerade durch die Unermeßlichkeit von Naturgegenständen oder geschichtlichen Ereignissen hervorgerufen wird, dem religiösen Gefühle auch in der Richtung auf das Unendliche. Wie das Erhabene sei die religiöse Andacht „ein Untergehen in der Unerschöpflichkeit des Gegenstandes", „ein Sichverlieren in das Unendliche mit dem Bewußtsein der Unstatthaftigkeit jeder Reaktion". Der Unterschied zwischen beiden liege nur darin, daß im religiösen Gefühle „die unwillkürliche Richtung auf das Unendliche zum inneren Bewußtsein der Wahrheit werde."[1]) Ebenso haben die geselligen (oder sittlichen) Gefühle, welche sich im Wechselverkehr der Menschen unter einander entwickeln, bereits den religiösen Faktor in sich, sofern in ihnen (man denke an Liebe, Mitleid ꝛc.) „der Gegensatz zwischen dem eigenen und fremden Sein aufgehoben ist." Dennoch darf man im religiösen Gefühle nicht mit den geselligen identificiren, „denn das Naturgefühl wäre dann von ihnen ausgeschlossen". Das Religiöse geht aber auf ein Verhältniß „in dem alle Unterschiede aufhören." Wo also der Gegensatz von Menschheit und Natur das Gefühl beherrscht nnd in den beiden angegebenen Richtungen gewissermaßen spaltet, tritt das Religiöse in seiner Reinheit noch nicht hervor, denn Menschheit und Natur sind am Ende doch auch nur individuelle Erscheinungsformen des Einen und Unendlichen. Wo sich aber die Ahnung der transcendenten Einheit dieses höchsten die Welt constituirenden Gegensatzes im Menschen erhebt, da ist der Mensch auf dem Wege zur wahren Religion. Denn „die Richtung in der Seele, welche die Idee der Gottheit pro-

---

[1]) Ein vereinzelter Gedanke, dem Schleiermacher leider keine weitere Beachtung geschenkt hat. Es kommt in der Religion ganz gewiß darauf an, daß uns eine bestimmte Antwort auf die von der Wissenschaft aufgeworfene, aber nie beantwortete Frage nach Ursprung und Endzweck alles und insbesondere des menschlichen Daseins „zum inneren Bewußtsein der Wahrheit" werde.

ducirt, ist ein Suchen des Lebens, welches mit dem Wahrnehmen und Denken parallel laufend, nicht eher Ruhe findet als in der Einheit eines unendlichen, Alles producirenden Lebens".

Ja sogar in den sinnlichen oder selbstischen Empfindungen der frühesten Entwickelungsstufe des Bewußtseins, die wir nur als Einzelne erleben und die uns immer nur einzelne Eindrücke einzelner Objekte vermitteln, ist bereits in jener naturnothwendigen „Verschmelzung von Sinn und Gegenstand" der eine den religiösen Lebensproceß begründende Faktor, die Identität von Subjekt und Objekt, gegeben.[1])

Wenn aber Schleiermacher die Religion einmal als das unmittelbare Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder wenn er dieses für Religion erklären wollte, so hat er ebensorecht dasselbe als die höchste durch die Entwickelung der objectiven Weltanschauung vermittelte Entwickelungsstufe des subjectiven Bewußtseins überhaupt zu bezeichnen, wie er Recht hat, wenn er den religiösen Einheitstrieb bereits auf den niedrigsten Entwickelungsstufen des Bewußtseins wirksam erkennt. Die Selbständigkeit des religiösen Faktors wird dadurch um so weniger beeinträchtigt, als das unmittelbare Bewußtsein von dem objektiven specifisch verschieden bestimmt, als dessen Ergänzung nachgewiesen und überhaupt die Einheitstendenz in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Handeln für durchaus religiöser Art erklärt wird.

35. Die Religion als unmittelbares Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder als Gottesbewußtsein.

Den Ertrag der vortrefflichen psychologischen Ausführungen zu dem Religionsbegriff können wir kurz dahin bestimmen: die Voraussetzung der vollen Entfaltung des religiösen Bewußtseins ist die Entwickelung des Natur und Menschheit umfassenden Weltbewußtseins. Zur Anschauung des unendlichen Weltalls erhebt sich aber der Mensch nicht ohne daß ihn zugleich das Gefühl von dessen absolu-

---

[1]) Vgl. z. d. Ganzen bes. Psychol. S. 70 f. 182 f. 195 f. 460. 522. 546.

ter Einheit überwältigt. Dieses Gefühl, oder dieses unmittelbare Bewußtsein von der transcendenten Einheit alles Daseins ist das specifisch religiöse Gefühl.

Wir dürfen auch hier wieder an die Reden anknüpfen. Wenn bereits die erste Auflage es als das Charakteristische der Religion hervorhob, daß sie „in Allem das Eine“ und „Alles als Eines“ anschaue und empfinde, so wird in der dritten Auflage bestimmt genug erklärt, daß es „das Ein und Alles der Religion sei, Alles im Gefühl uns bewegende in seiner höchsten Einheit als Eines und Dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein als ein Sein in Gott und als ein Leben in Gott unser Leben“. Demgemäß gilt jedes Gefühl nur insofern als religiös im eigentlichen Sinne des Wortes „als in demselben nicht das Einzelne als solches, sondern in ihm und mit ihm das Ganze uns berührt und also nicht ein Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem ja allein auch das besondere Ein und Alles ist, in unser Leben eingeht, und so auch in uns selbst nicht etwa diese oder jene einzelne Funktion, sondern unser ganzes Wesen, wie wir damit der Welt gegenübertreten und zugleich in ihr sind, also unmittelbar das Göttliche in uns erregt wird und hervortritt“. Durch „die Erregungen des Universums“ tritt also zugleich dessen absolute Einheit oder Gott in unser Gefühl, und die Religion ist demgemäß „das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl“.[1])

In derselben Richtung bewegt sich, wie nachgewiesen, die psychologische Analyse des Bewußtseins, welche jenen ursprünglichen Einheitstrieb erst in der unmittelbaren Gewißheit „eines unendlichen Alles producirenden Lebens“ zur Ruhe und völligen Befriedigung kommen läßt. Wir haben nunmehr noch genauer die dialektische Rechtfertigung und die metaphysische Begründung eines Gedankens zu verfolgen, der uns bis dahin theils als eine unmittelbare geniale Conception, theils als ein Ertrag erfahrungsmäßiger psychologischer Beobachtung entgegengetreten ist.

Die Voraussetzung des richtigen Verständnisses der Beiträge,

---

[1]) Reden, 3. A. Theol. Werke I, 201. 218. 229. 253 f.

welche die Dialektik zur Religionslehre liefert, ist nun aber die Einsicht in die wissenschaftlichen Ausgangspunkte und Tendenzen, von welchen das ganze Unternehmen dieses sehr verschieden erklärten Werkes beherrscht wird. Es kann darüber kein Zweifel obwalten, daß Schleiermachers principielle Erörterungen zur Erkenntnißtheorie auf eine Klarlegung der metaphysischen Voraussetzungen und Bedingungen aller menschlichen Erkenntniß abzwecken. Ich habe anderorts ausführlich zu zeigen versucht, daß Schleiermacher von dem klaffenden Dualismus der Kantischen Erkenntnißlehre unbefriedigt, in der Dialektik einen sehr bemerkenswerthen Versuch macht, die sowohl von dem intellektuellen wie moralischen Processe überall vorausgesetzte Uebereinstimmung der Denk- und Sittenformen auf der einen und der Natur- oder Seinsformen auf der anderen Seite als eine erfahrungsmäßig bestätigte metaphysische Wahrheit nachzuweisen. Denken und Wollen — das ist in Kurzem der Gedankengang der dialektischen Metaphysik — richten sich auf Erkenntniß und Gestaltung der Totalität alles äußeren Seins, oder der Welt. Aber weder das eine noch das andere vermag den Gegensatz zu dem äußeren Sein, das uns immer ein fremdes und anderes bleibt zu überwinden. Weder das eine noch das andere vermag uns eine Garantie zu bieten, daß unsere Denkformen mit den Seinsformen übereinstimmen und daß es kein lediglich illusorisches Unternehmen ist, wenn wir in der Wissenschaft die Wirklichkeit in uns aufzunehmen und im sittlichen Processe unsere Gedanken der Wirklichkeit einzuprägen glauben. Da sich nun aber Denken und Wollen notorisch in einem Gegensatze bewegen, der, wäre er ein absoluter, dem ganzen Kulturproceß seinen Sinn und seine Wahrheit rauben würde, so müssen sich beide anderswo nach einer Garantie für die genuine Uebereinstimmung von Bewußtsein und Sein, von Vernunft und Natur, von Dingansich und Erscheinung erkundigen. Die Behauptung der Dialektik, daß die Einheit von Sein und Bewußtsein *uns unmittelbar gewiß* sei, daß wir die Einheit des Gegensatzes von Denken und Sein, in welchem sich Denken und Wollen bewegen, im *unmittelbaren* Bewußtsein, oder im Gefühle erleben, liegt nun aber offenbar durchaus in der Linie des bisher Erörterten.

Es ist sehr charakteristisch, daß Schleiermacher die Zuversicht der neueren Philosophie eine einheitliche Erklärung der gesammten Welt zu finden oder gefunden zu haben, auf den „durch das Christenthum vollendeten religiösen Trieb“ zurückführt, alle wissenschaftliche Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniß für durchaus religiöser Art erklärt und alle erkenntnißtheoretische Skepsis durch den Nachweis zu überwinden sucht, daß uns die Einheit von Subjekt und Objekt, von Ich und Universum, in welcher das objektive Denken die Bürgschaft für die Wahrheit seiner Erkenntnisse sucht, im Verlaufe des intellektuellen Processes unmittelbar gewiß wird. Aus dieser unmittelbaren Gewißheit wird dann allerdings auf ein metaphysisches Princip, in dem alles getheilte Weltleben seine einheitliche Begründung finde, zurückgeschlossen. Aber dieses metaphysische Princip ist die Gottesidee, sofern sie die absolute transcendente Einheit der Welt bedeutet, und diese haben wir eben wieder nur im unmittelbaren Bewußtsein oder Gefühl.[1])

Allerdings gelangen Dialektik und Ethik auf dem Wege der dogmatischen Construktion zum Religionsbegriffe. Weil der intellektuelle Proceß auf Erkenntniß und Gestaltung der Welt abzielt, ohne eine empirische Garantie für die Uebereinstimmung von Denken und Sein zu besitzen, muß es einen „transcendenten Grund“ für die Einheit alles Daseins geben. Und weil diese transcendente Einheit weder von dem Wollen noch von dem Wissen, die sich im Gegensatze zum Sein bewegen, erreicht wird, muß das unmittelbare Bewußtsein oder das Gefühl jene transcendente Lebenseinheit besitzen und somit den Mangel auf Seiten des objectiven Bewußtseins ergänzen. So gewiß aber jener transcendente Grund, der uns die Einheit der getheilten Welt verbürgt, Gott ist, so gewiß ist die unmittelbare Gewißheit, das gefühlsmäßige Erleben dieser Einheit die Religion selbst.[2])

---

[1]) Vgl. bes. Dial. S. 16 f. 28. 31 f. 54. Beilage C, IX. Ferner meine Inauguraldissertation S. 6—13.

[2]) Vgl. das Nähere in meiner Abh. üb. Schleiermachers philos. Gotteslehre, Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 57 S. 193 f.

Die dialektische Ausführung dieses Gedankens ist allerdings eine sehr künstliche und reicht nicht an die Klarheit der psychologischen Erklärungen hinan. Denken und Wollen beruhen „ebensosehr auf der Differenz mit dem Sein wie der Einheit mit ihm". Im Wollen sei unser Sein in die Dinge, im Denken das Sein der Dinge in uns gesetzt. Beide sind Denken oder objektives Bewußtsein; das Wollen ist wirksames Denken und geht dem Sein voran, Das (eigentliche) Denken ist vorwiegend receptiv und durch die Affektionen des Seins bedingt, oder es folgt diesem nach. Unser Sein ist beidemal das Setzende und bleibt im Nullpunkt beider Formen als deren Indifferenz d. h. als Gefühl zurück. Im Gefühle also finden wir zunächst uns selbst als Einheit von Denken und Wollen. Sofern wir nun aber im unmittelbaren Bewußtsein unser eigenes Sein als gegensatzlose Einheit haben, haben wir hier jedenfalls „die Analogie mit dem Transcendenten". Sofern endlich in unserem Bewußtsein die allgemeine Vernunft und in unserem Sein das endliche Sein überhaupt repräsentirt sind, haben wir im unmittelbaren Bewußtsein unserer eigenen Lebenseinheit zugleich das Bewußtsein der allgemeinen unendlichen transcendenten Einheit alles Seins. Also haben wir den transcendenten Grund in der relativen Identität von Denken und Wollen oder im Gefühle oder als unmittelbare Einheit des Idealen und Realen oder der Welt überhaupt. Aber wir haben ihn nur im subjectiven Bewußtsein. Denn das objective Selbstbewußtsein vollzieht sich nicht anders als so, daß wir zugleich Subjekt und Objekt des Processes sind, in dem wir uns die Einheit unseres Ich vergegenwärtigen. Dagegen hört im unmittelbaren Bewußtsein jeder Gegensatz von Ich und Nichtich, von Objekt und Subjekt, von Sein und Denken auf; wir fühlen hier unser Leben in seiner unmittelbaren Einheit an sich selbst und mit dem gesammten Dasein. Also ist auch die höchste Einheit, der transcendente Grund, in der relativen Identität von Denken und Wollen mitgesetzt. In der „einzelnen" Einheit unseres Lebens haben wir zugleich die „unendliche" Einheit oder Gott. Diese dialektische Definition des Gefühls kommt freilich so zu Stande, daß Denken und Wollen ihrer charakteristischen Merkmale entkleidet und als Bewußtsein identisch gesetzt werden, gerade so wie Schleiermacher Ideales

und Reales ihrer specifischen Bestimmtheit beraubt um sie dann im „Sein" identisch zu setzen. Viel klarer unterscheidet die Glaubenslehre zwischen dem Gefühl als „reiner Empfänglichkeit" und Wissen und Thun als den „aktiven" Funktionen des Bewußtseins, welche allesammt in „dem Wesen des Subjekts" ihre Einheit finden.[1])

Wie wenig indessen bei diesen Ausführungen auf die verfehlte und nichtssagende Definition des religiösen Gefühls als Indifferenz von Wollen und Denken Gewicht zu legen ist, erhellt auch daraus, daß Schleiermacher an demselben Orte die Vernunft oder die Ideen und das Gewissen als ein Sein Gottes im Menschen bezeichnet, weil sie ebenfalls als Ausdruck der „beharrlichen Einheit unseres Wesens in dem Fluctuirenden des Bewußtseins" uns in unserer Lebenseinheit zugleich der allgemeinen Einheit von Sein und Bewußtsein versichern. „Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns, nicht inwiefern sie als bestimmte Vorstellungen einen Moment im Bewußtsein erfüllen, sondern inwiefern sie in uns allen auf gleiche Weise das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewißheit die Identität des Idealen und Realen aussprechen, welche von der in uns als Einzelnen, noch in uns als Gattung gesetzt ist." — Ebenso ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes. Nicht inwiefern es in einzelnen Vorstellungen so vorkommt und so auch irrig sein kann. Sondern inwiefern in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht. Vernunft und Gewissen nehmen die allgemeine Einheit des Idealen und Realen gewissermaßen vorweg, indem sie uns antreiben im Erkennen und Handeln nach Einheit mit der Welt und nach einheitlicher Gestaltung derselben zu streben. Sie repräsentiren also den Einheitstrieb im Menschen, sofern derselbe von dem Bewußtsein seiner Wahrheit begleitet ist und sind insofern nur Modificationen des unmittelbaren Bewußtseins oder des Gefühls der absoluten transcendenten Welteinheit oder Gottes. In diesem Sinne wird behauptet, daß „das Mitgesetztsein Gottes in Selbstbewußtsein" Grund unserer Einheit

---

[1]) Dial. S. 151 ff. Chr. Glaube § 3, 3. Vgl. übrigens die betreffenden psychologischen Erörterungen in Kap. I.

im Uebergang vom Wissen zum Wollen oder vom Wollen zum Wissen sei und daß „das uns eingeborene Sein Gottes unser eigentliches Wesen constituire". Ohne Idee und Gewissen oder mit einem Worte, ohne das Bewußtsein unserer Lebenseinheit in der Getheiltheit seiner Funktionen würden wir „zum Thierischen herabsinken". Da uns aber diese unsere eigene Lebenseinheit nur zugleich mit dem religiösen Bewußtsein von der Welteinheit überhaupt aufgeht und erst in dieser ihre transcendente Begründung findet, so konnte Schleiermacher mit Recht „Gott" als den letzten im Selbstbewußtsein mitgesetzten Grund unserer und der gesammten Welt Einheit bezeichnen.[1])

Freilich kommen wir zum unmittelbaren Bewußtsein der absoluten Einheit nur sofern uns das Weltbewußtsein aufgegangen ist. Unsere eigene Lebenseinheit können wir allerdings empfinden, ehe eine Ahnung Gottes oder der Welt in uns aufgegangen ist. Aber das Bewußtsein der allgemeinen Einheit setzt voraus und ist bedingt durch unsere Eingliederung in das Weltganze. Das erkennt auch die Dialektik an, indem sie erklärt, daß uns das Sein Gottes in den Dingen nur insofern gegeben sei, „als in jedem Einzelnen vermöge des Seins und Zusammenseins die Totalität gesetzt ist". Die vollkommene Entwickelung des objektiven Bewußtseins bleibt also Voraussetzung der vollkommenen Entwickelung des religiösen Bewußtseins.

Als Indifferenz von Wollen und Denken führt uns, wie bemerkt, das Gefühl nicht nur die Einheit unseres Lebens in der Getheiltheit seiner Funktionen zu Gemüthe, sondern auch die den ge-

---

[1]) Dial. S. 150. 154. 162. 525. — Sehr interessant ist Schleiermacher's Meinung, daß der Glaube an Gott bei den Meisten mehr auf der Gewißheit des Gewissens als auf der des Verstandes beruhe, die freilich einer Interpretation bedarf. Aber nach allem Voranstehenden werden wir wohl so erklären dürfen: die subjective Gewißheit von der Ausführbarkeit der sittlichen Aufgabe (Gestaltung des Seins durch die Vernunft) entwickelt alsbald in Jedem die praktische Lebenserfahrung, die subjektive Gewißheit von der Wahrheit der Idee des Wissens, welche auf absolute Einheit aller Weltgegensätze gerichtet ist, geht dagegen dem Menschen überhaupt nur auf der höchsten Bildungsstufe auf.

sammten intellektuellen und moralischen Proceß begleitende fortgehende Verschmelzung unseres Lebens mit dem Weltleben überhaupt. In diesem Sinne begleitet der religiöse Vorgang unsere ganze Entwickelung, „als fortwährendes Aufheben des Gegensatzes im Selbstbewußtsein". Und in diesem Sinne lehrt auch die philosophische Ethik: „religiös ist nicht nur die Religion im engeren Sinn, das dem Dialektischen entsprechende Gebiet, sondern auch alles reale Gefühl und Synthesis, die auf dem physischen Gebiete liegt als Geist und auf dem ethischen als Herz, insofern beides über die Persönlichkeit hinaus auf Einheit und Totalität bezogen wird". Diese Beziehung auf „Einheit und Totalität" soll zugleich „die Sittlichkeit des Gefühls" ausmachen, so daß sich eine völlige Identität zwischen der Sittlichkeit „als Gesinnung" und der Religiosität ergäbe.[1])

In seiner Selbständigkeit tritt allerdings das Religiöse erst auf der höchsten Entwickelungsstufe des Selbstbewußtseins hervor, aber es ist doch lange vorher als die eigentliche Centralkraft unseres Lebens wirksam. Denn ohne dieselbe würde unser Leben in seine einzelnen Funktionen auseinanderfallen. Während also durch Vermittlung von Denken und Handeln unser Bewußtsein in Wechselverkehr mit den Dingen sich zum Weltbewußtsein erweitert, erweist sich der religiöse Sinn dadurch in seiner centralen Bedeutung, daß er an dieser Erweiterung participirend, die allgemeine absolute Einheit alles Daseins entdeckt, ohne unsere persönliche Lebenseinheit aufzuheben. Vielmehr — und damit wird der Uebergang zum schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gemacht — findet diese letztere nunmehr in jener ersteren ihren absoluten Grund und sich selbst durch sie absolut bestimmt, womit sich das metaphysische Verständniß des Religiösen abschließen und vollenden soll. Demgemäß wird gelehrt, daß „das Mitgesetztsein Gottes im Selbstbewußtsein Grund der Einheit unseres Seins im Uebergang vom Denken und Thun sei". Die Gottesidee gilt somit als das charakteristische Element des menschlichen Bewußtseins. Es ist dieselbe Unfähigkeit des Thieres die Idee der Gottheit zu haben und ein bestimmtes Wissen zu haben. Also

---

[1]) Vgl. auch Vorländer a. a. O. S. 187. — Psychol. S. 213. Ethik (S.) S. 144 f. (T.) S. 116.

ist mit unserer persönlichen Lebenseinheit zugleich die allgemeine absolute Lebenseinheit gesetzt, deren wir uns freilich nur unmittelbar aber mit innerer Nothwendigkeit bewußt werden. Denn Niemand ist ganz ohne Religion, „weil er sonst auch ganz ohne Gefühl (Bewußtsein der persönlichen Lebenseinheit) sein müßte".[1])

Bevor wir nun zur abschließenden Erklärung der Religion in dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls übergehen, wird es von Nutzen sein, den Ertrag unserer bisherigen Untersuchung kurz zusammenzufassen und sich über den Sinn und Werth desselben zu verständigen. Im Einklange mit der ursprünglichen Conception der Reden lehren Psychologie, Ethik und Dialektik, in dem sie jene nicht nur modificiren, sondern auch begrifflich zu fixiren suchen:

1. In dem Menschen ist die „Richtung auf das Unendliche" ursprünglich gesetzt.

2. Dieselbe kommt freilich nur durch Vermittelung der allgemeinen Bildung zur Entfaltung, sowie zur Klarheit über sich selbst, behauptet aber ihre originale und überlegene Stellung dadurch, daß sie dem Menschen, der sich im Verlaufe des wissenschaftlichen und moralischen Processes als Glied der Gattung, der Natur und der Welt überhaupt kennen lernt, der Einheit des gesammten Daseins unmittelbar gewiß macht und somit die Wahrheit des auf Erkenntniß und Gestaltung der Natur gerichteten Vernunftprocesses freilich nur subjectiv garantirt.

3. Demgemäß wird das unmittelbare Bewußtsein der Einheit des Universums Religion genannt und behauptet, daß das Gottesbewußtsein mit derselben Nothwendigkeit dem Menschen im Weltbewußtsein aufgehe, wie im objektiven Bewußtsein unserer im Wechselverkehr mit den Dingen sich theilenden Vernunftthätigkeit uns das unmittelbare Bewußtsein unserer Lebenseinheit aufgeht.

4. Die bereits in den Reden begonnene metaphysische Erklärung dieses Processes, welche in der Dialektik und Ethik sich abschließt, besagt nun auch nichts anderes, als daß hinter der Tota-

---

[1]) Dial. S. 150. 163 f. 525. Theol. Werke I, S. 260 f.

lität alles Daseins in derselben Weise eine absolute Einheit als transcendenter Grund stehe, wie hinter der Totalität unserer verschiedenen Lebensfunktionen die Einheit unserer Person als transcendenter Grund steht.

Bei Beurtheilung dieses Resulats wird man allerdings einen erheblichen Unterschied zwischen der psychologischen Erklärung und der metaphysischen Begründung des religiösen Processes machen müssen.

Der psychologische Nachweis, daß uns in der Erweiterung unseres Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein die Einheit alles Daseins aufgehe und unmittelbar gewiß werde, ist vortrefflich. Ebenso richtig ist die Ausführung, daß in der Entwickelung unseres Bewußtseins ein ursprünglicher Trieb nach dem Unendlichen sich wirksam zeige, der erst in dem unmittelbaren Bewußtsein einer alle Gegensätze und Widersprüche des Weltlebens in sich auflösenden und versöhnenden Einheit zur vollen Befriedigung komme. Man darf es wohl als eine bleibende Errungenschaft, die nur der näheren Ausführung ermangelt, ansehen, wenn Schleiermacher die Conception der Weltidee, die ja notorisch ohne wissenschaftliche Bildung vollzogen und von keiner Wissenschaft empirisch begriffen wird, für religiöser Art erklärt und behauptet, daß ihr nothwendiges und in gleich intuitiver Weise vollzogenes Correlat die Gottesidee sei, in welcher wir freilich nicht nur für die Einheit der Welt, sondern wie Kant sehr richtig nachgewiesen hat, vor Allem für ihren Sinn, ihren Werth und Endzweck eine Bürgschaft suchen. Ebenso richtig ist es nun auch, wenn Schleiermacher behauptet, daß wir der Einheit des Universums oder Gottes immer nur unmittelbar gewiß werden. Denn wenn auch Denken und Handeln uns erst in den Wechselverkehr mit der Welt stellen und in dieser Beziehung die Entwickelung des religiösen Bewußtseins bedingen, so ist es doch ein von jenem specifisch verschiedener Act, durch welchen wir uns der Einheit mit den Dingen und der Einheit der Welt überhaupt versichern. Es ist das Sache der Gesinnung, der Ueberzeugung, des unmittelbaren Bewußtseins oder Gefühls, worin der Mensch so gewiß der Einheit der Welt gewiß wird, als sie sich ihm eben mit unwiderstehlicher Gewalt aller Skepsis zum Trotze, aufdrängt. Diese

unmittelbare Gewißheit wird aber weiter dadurch vollgültig bestätigt, daß sie eben erst, wie nachgewiesen, dem gesammten Culturprocesse, die Wahrheit und Erreichbarkeit seines Endzieles, die gesammte Natur in die Vernunft aufzunehmen (Wissenschaft) und durch die Vernunft zu gestalten (Sittlichkeit, Kunst ꝛc.) verbürgt.

Leider hat Schleiermacher mit dem Versuche einer metaphysischen Erklärung und Begründung des religiösen Bewußtseins die Linie dieser, von einigen extravaganten Bemerkungen abgesehen, klaren und widerspruchslosen Ausführungen verlassen und dadurch den Werth seiner „Entdeckung" wesentlich herabgesetzt.

Schon der metaphysische Versuch der Reden in der ersten Auflage die unmittelbare und absolute Vereinigung des Universums mit dem Menschen an dem Beispiele der Verschmelzung von Sinn und Gegenstand, die sich jedesmal vollziehe, wenn ein Objekt im ersten Eindrucke in das Bewußtsein tritt, leidet an einem chemischen Beigeschmack und übersieht, daß eine absolute Verschmelzung von Subjekt und Objekt die Selbständigkeit beider, die doch thatsächlich Voraussetzung ihrer Wechselwirkung ist, momentan völlig aufheben würde. Werden die Berührungen des Universums so verstanden, daß das Subjekt unter ihnen völlig zerschmilzt, so ist eben kein Subjekt mehr da, um dieselben zu fühlen. Wenn es aber zweifellos ist, daß jeder Eindruck eines Objektes bereits im Eintreten in das Subjekt dem letzteren Lust oder Unlust verursacht, so ist damit zugleich erwiesen, daß kein Eindruck, auch der überwältigendste und unendlichste nicht, die relative Unabhängigkeit des Subjekts aufhebt.

Noch bedenklicher gestaltet sich aber diese „religiöse" Metaphysik in der Ethik und Dialektik, deren principielle Ausführungen von dem dogmatischen Postulate der Einheit alles Seins, insbesondere von Vernunft und Natur völlig beherrscht sind. Denn eine Garantie für die Uebereinstimmung der intellektuellen und physischen Daseinsformen, der Vernunft und Natur, auf welcher allerdings die Wahrheit des wissenschaftlichen und moralischen Processes beruht, glaubt Schleiermacher nur in dem Postulate einer transcendenten absoluten Gleichheit derselben zu finden. In diesem Sinne wird behauptet, daß wie sich im Menschen Physisches und Intellektuelles zur unmittelbaren, aber unanschaubaren Einheit des Lebens verbin-

den, so auch dem die empirische Welt constituirenden Gegensatze des Idealen und Realen eine unanschaubare, unmittelbare, allgemeine Lebenseinheit zu Grunde liege. Das Organ für diese absolute Identität ist das Gefühl, das als Indifferenz von Denken und Wollen, von Sein und Bewußtsein, uns in der transcendenten Einheit unseres Lebens zugleich der transcendenten Einheit des gesammten Weltlebens, dessen Theil wir sind, gewiß macht. In dieser ziemlich allgemein verurtheilten Metaphysik wird also das religiöse Gefühl im Interesse der absoluten Begründung der gegensätzlichen Welt in einer höchsten Einheit zunächst zu einem psychologischen Unding gemacht. Denn die bloße Einheit des Lebens kann man nicht fühlen 1. weil sie gar nicht für sich existirt, 2. weil wenn sie existirte man sie doch nicht fühlen könnte. Und wäre denn etwa das Gefühl unserer Lebenseinheit wirklich ein Ausdruck für die dogmatische Behauptung der qualitativen Gleichheit des Physischen und Geistigen? Und wäre der religiöse Trieb, der von Hause aus auf die Erfassung der Einheit des Weltalls gerichtet ist, etwa mit der oktroirten metaphysischen Abstraction zu befriedigen, daß die getheilte empirische Welt nur die Erscheinung einer transcendenten stofflichen Gleichheit ihrer Theile ist? Das Untaugliche dieser Metaphysik zur Erklärung der Welt, mag dieselbe philosophisch oder religiös gerichtet sein, habe ich andernorts ausführlich genug erörtert. Hier sei nur bemerkt, daß uns keine „Verschmelzung von Sinn und Gegenstand“ die stoffliche Gleichheit der Welt garantiren kann, und daß in einem Gotte, der dasselbe in der Form der absoluten Einheit, was die Welt in Form der gegensätzlichen Vielheit ist weder die Religion, noch die Wissenschaft die Lösung des Welträthsels finden wird. Ist es also richtig, daß der religiöse Sinn in Gott eine Bürgschaft für die Harmonie, den Sinn und Endzweck der Welt sucht und auf diesem Wege zur „unmittelbaren Gewißheit der Wahrheit der Gottesidee“ gelangt, so ist damit doch noch lange nicht gesagt, daß er diese Bürgschaft in einer „absoluten Einheit des Seins“ finde, die ebenso untauglich erscheint die Widersprüche und Gegensätze des Weltlebens in ihrer Entstehung zu erklären, wie in ihrem Endzwecke aufzulösen und zu versöhnen.

36. Die Religion als schlechthiniges Abhängkeitsgefühl.

Wenn die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Gattungs-, Natur- und Weltbewußtsein und das damit verbundene Erleben der Einheit des Ich, der Gattung, Natur und Welt (was sich ja freilich nicht nur unter dem Impulse des inneren Unendlichkeitstriebes, sondern ebenso unter den Einwirkungen der gesammten Außenwelt vollzieht) einerseits als eine wirkliche und freiwillige Bewegung und Thätigkeit des Menschen verstanden werden kann, so wird der Einzelne dabei doch andererseits seiner Abhängigkeit von diesen ihn überragenden Größen inne. Denn indem wir uns als Glieder der Gattung, der Natur und der Welt erkennen, finden wir uns zugleich durch Gattung, Natur und Welt bestimmt. Allerdings da dieselben nur in der Totalität ihrer einzelnen Glieder bestehen und auf uns wirken, bleibt auch uns die Möglichkeit der Reaktion; ja wir können sogar die Initiative im Wechselverkehr mit den Personen und Dingen ergreifen. Gegen das Allgemeine aber, d. h. dagegen daß wir Glieder der Menschheit, Natur und Welt sind, oder noch deutlicher, dagegen daß wir Menschen, Theile der Natur und Welt überhaupt sind, können wir nicht reagiren, darein müssen wir uns als in eine unabänderliche Thatsache einfach ergeben.

Dieser Uebergang von der Erklärung der Religion als Gefühl und Anschauung des Universums und weiter als unmittelbares Bewußtsein der transcendenten Einheit der Welt zu der abschließenden Bestimmung derselben im Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls wird bereits in der frühesten Gestalt der Reden angedeutet, insofern dieselben die Religion als Reception und passiven Genuß der Handlungen des Universums definiren. Allerdings lassen sich die rhetorischen Erklärungen, welche dort das religiöse Bewußtsein bald als aktiven Trieb das Unendliche zu ergreifen, anzuschauen und innerlich zu erleben, bald als vorwiegend passive Reception der Handlungen des Universums bezeichnen, nicht ausgleichen. Aber sowohl die Reden wie die Psychologie setzen das Universum oder bestimmter die transcendente Einheit der Welt als das eigentlich handelnde Subjekt und den Menschen als das lediglich aufnehmende. Daß uns im Verlaufe des aktiven Lebens die Welteinheit aufgeht, kann nur auf deren eigenste ursprüngliche Hand-

lung zurückgeführt werden. Und wenn jede Erweiterung des Selbstbewußtseins als „Lebenserhöhung“ empfunden wird, so finden wir, die Einzelnen, die Menschheit, die Welt und in ihnen das „Sein schlechthin“ doch nur, indem wir uns durch diese „überragenden Größen“ bedingt oder bestimmt fühlen. Es ist nun Schleiermachers endgiltige Behauptung, daß wir Gott oder das Sein schlechthin nur in der Form absoluter Abhängigkeit erfahren oder erleben und daß das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit das Wesen der subjectiven Religion oder Frömmigkeit ausmache.

Zum Verständniß dieses Begriffs werden folgende Erläuterungen dienen können. Das transcendente Gefühl versichert uns nicht nur unserer Lebenseinheit in der Getheiltheit ihrer Funktionen, sondern immer zugleich auch unserer Einheit mit dem gesammten uns afficirenden Außeruns. Dieser Einheit sollen wir uns aber nur „als Affektion eines Anderen“ bewußt werden. Und dieses „Andere“ kann weder ein einzelnes Weltding, noch auch die Welt als Totalität alles Einzelnen sein. Denn unser wirkliches Leben besteht eben nur im Gegensatze zum Nichtich und in der Wechselwirkung mit seinen einzelnen Bestandtheilen. Die Affektion durch die Weltdinge vermag so wenig die Gegensätze des Daseins *in uns* aufzuheben, wie sie in jenem aufgehoben sind. Also erklärt sich das unmittelbare Bewußtsein von unserer und der ganzen Welt Einheit nicht als Affektion der Welt. Vielmehr erklärt sich jene transcendente „Bestimmtheit“ des Selbstbewußtseins allein als Affektion desjenigen „worin allein das denkend-wollende und wollend-denkende Sein mit seiner Beziehung auf alles Uebrige eins ist, also durch den transcendenten Grund“. Das Gefühl unserer Lebenseinheit als solches ist ja nur eine „Analogie“ des religiösen Gefühls. Im eigentlichen Sinne des Wortes kann erst da von Religion gesprochen werden, wo man in der eigenen die *allgemeine* Einheit alles Seins gefunden hat. Diese finden wir aber als „Theile“ der Welt, als Einzelne immer nur so, daß wir uns durch sie bestimmt und zwar *absolut* bestimmt fühlen.[1])

---

[1]) Dial. S. 428–431. Phil. Ethik S. 58, 52–54. 100, 159. 121, 262.

Denn „bestimmt" fühlen wir uns jedesmal, wenn ein beliebiges Objekt uns afficirt und in der ersten Berührung mit uns eins wird. Aber diese „sinnlichen" Gefühlsbestimmtheiten durch die Einzeldinge haben an sich nicht den eigentlich religiösen Charakter. Derselbe tritt erst da hervor, wo wir uns „absolut" bestimmt fühlen. Das „Andere", welches uns in der Art afficirt, kann also auch kein Einzelding sein, dem wir Widerstand leisten, auf dessen Affektion wir reagiren können, sondern allein das eine, allgemeine unendliche Sein, das den transcendenten Grund alles vielen, einzelnen und gegensätzlichen Seins bildet. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl geht uns somit erst da auf wo wir uns als Glieder der Welt mit dieser eins fühlen. Nur in dieser Einheit wissen wir uns absolut bestimmt, abhängig oder gesetzt. Damit ist also die frühere Erklärung der Religion als unmittelbaren Bewußtseins der transcendenten Einheit der Welt dahin näher ausgeführt, daß man jene höchste Einheit nur in und mit seiner eigenen absoluten Abhängigkeit erleben könne.

„Wir finden uns im Selbstbewußtsein durch das Sein selbst bestimmt." Dawider, daß wir sind, können wir nichts; hier ist jede Reaktion absolut ausgeschlossen. Dieses Bewußtsein, welches uns erst da aufgeht, wo wir von allen Besonderheiten absehend, uns und die gesammte Welt in ihrer allgemeinsten Bestimmtheit, *nämlich als Sein schlechthin*, erfassen, nennt aber Schleiermacher deshalb schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, weil er das *eine* Sein als den transcendenten Grund alles getheilten und vielen Seins verstehen will. Unsere absolute Bestimmtheit erleben wir wie alle Weltdinge immer nur als Einzelne, individuell Bestimmte, Endliche. Wir können also das unmittelbare Bewußtsein von der transcendenten Einheit der Welt oder von dem Sein schlechthin, das auch in unserem transcendenten Ich nur partiell gesetzt ist, nicht vollziehen, ohne uns zugleich schlechthin abhängig zu fühlen. „Es ist der Charakter alles Endlichen, absolut determinirt zu sein, und es ist der Charakter des Unendlichen, absolut zu determiniren."[1])

Demgemäß erklärt auch die Glaubenslehre das schlechthinige

---

[1]) *Psychol.* Beil. B. S. 45. *Dial.* S. 428—431. *Ethik* (T.) S. 58. 100. 121. *Christl. Glaube* 3. A. §§ 3 u. 4.

Abhängigkeitsgefühl für die einzige Weise, „wie im Allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein eins sein kann“ (§ 32, 1). Und dieser „Lehnsatz“ aus der Religionsphilosophie findet dort dieselbe Begründung wie hier. Das Zusammensein des Subjekts mit der Welt stellt dieses mit allem Endlichen in den Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, in welchem das gesammte Weltleben verläuft. In der fortgehenden Wechselwirkung mit dem äußeren Sein erweitert sich das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein. Weder schlechthinige Freiheit noch schlechthinige Abhängigkeit finden hier eine Stelle, sondern nur relative Freiheit und relative Abhängigkeit, wie es eben in dem Begriffe Wechselwirkung ausgedrückt ist. Auf jede Affektion der Weltdinge können wir reagiren, und jede „von innen“ kommende Thätigkeit ist in ihrer Entfaltung von äußeren Reizen und Veranlassungen bedingt. Die Erklärung der absoluten Abhängigkeit aus der Affektion der Welt ist demnach nicht nur „unfromm“, sondern auch falsch. Das Weltbewußtsein ist nicht das Gottesbewußtsein. Aber in der Wechselwirkung mit der Welt geht uns zugleich „jenseits des Endlichen“ das Unendliche, jenseits des Einzelnen und Gegensätzlichen das Eine und Allgemeine auf. Diese „höhere Richtung gegen den Gegensatz“ ist allerdings ursprünglich im Menschen und bildet das treibende Motiv seiner gesammten Entwickelung. Aber erst auf der höchsten Entwickelungsstufe des Bewußtseins werden wir uns in der Einheit mit allem endlichen Sein der absolut determinirenden Macht „des Seins schlechthin“ bewußt und zwar, wie nicht anders möglich, in Form schlechthiniger Abhängigkeit. Denn schlechthiniges Freiheitsgefühl kommt im endlichen Sein so gewiß nicht vor, als auch die freiesten Handlungen des Menschen keine schöpferischen Akte im eigentlichen Wortverstande sind. Und eben dieses „unsere gesammte Selbstthätigkeit begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit, ebenso von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten.“ Voraussetzung dieses Bewußtseins ist also nicht minder wie die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum

Weltbewußtsein die Abstraction von allem Besonderen, Gegensätzlichen, Endlichen. Wir müssen uns in unserer allgemeinsten Qualität, nämlich schlechtweg als Sein fühlen, sollen wir uns schlechthin abhängig fühlen; daß wir uns als Sein schlechtweg schlechthin abhängig fühlen, ist eine nicht weiter disputable Thatsache. Weil wir uns aber nur als Sein schlechtweg, als Welttheil, also in unserer allgemeinsten Bestimmtheit schlechthin gesetzt, bestimmt, abhängig fühlen, deshalb haben wir im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zugleich das eine, allgemeine, unendliche Sein, das Sein schlechthin oder Gott, und das (objektive?) Gottesbewußtsein ist nothwendiges Correlat des subjectiven Abhängigkeitsgefühls. Daß diese Fortbildung des Religionsbegriffs bereits in den Reden vorgesehen ist, wird man ebensowenig verkennen dürfen, wie daß sie unter dem Einfluß der dogmatischen Metaphysik Schleiermachers ihren Abschluß funden hat. Weil Schleiermacher das eine Sein als transcendenten Grund des vielen Seins verstehen will, deshalb kann man das eine Sein nur in Form der Abhängigkeit fühlen. Und weil jenes eine Sein in derselben Weise das viele determiniren soll, wie unser Ich die Getheiltheit seiner Funktionen, deshalb kann diese Abhängigkeit nur als absolute gedacht werden. Sowie das Eine im Vielen nur eine „Handlung" auf die Welt ausübt, nämlich die Determination zum Sein, so kann diese Handlung auch nur in der einen Bewußtseinsform, nämlich dem Gefühle der schlechthinigen Abhängigkeit, recipirt werden. Daß diese völlig werthlose areopagitische Metaphysik, welche von allen Dingen deren allgemeinste Qualität „das Sein" abstrahirt, um diese physische Kategorie als eine eigene Existenz und zugleich als den absoluten Grund aller Dinge zu proklamiren, nicht eben geeignet ist, einen Religionsbegriff zu empfehlen, den sie geschaffen hat, braucht hier nur in Erinnerung gebracht zu werden.

Indessen bleibt es deshalb nicht minder richtig, daß der religiöse Proceß und zwar auch in seiner aktiven Richtung als Anbetung Gottes im Allgemeinen in der Form der Abhängigkeit verläuft. Die Voraussetzung aller religiösen Erhebung zu Gott ist die Erfahrung der absoluten Abhängigkeit von ihm. Dagegen ist es ebenso falsch diese Abhängigkeit als eine natur=nothwendige physische Deter=

mination aufzufassen, wie es falsch ist in ihr, welche die Voraussetzung des religiösen Bewußtseins ist, das Wesen der Religion selbst zu suchen.[1])

Es erübrigt uns noch das religiöse Bewußtsein in seinem Verhältnisse zu dem sinnlichen und objektiven Bewußtsein überhaupt zu kennzeichnen. Wir sagen Bewußtsein. Denn Bewußtsein bleibt das religiöse Gefühl nach wie vor. Und zwar subjektives Bewußtsein, weil wir schließlich doch nur in uns die absolute Determination der höchsten Einheit erfahren, und unmittelbares, weil unter derselben jeder Gegensatz zwischen uns und Gott aufhören soll.[2]) Wohl aber bleibt zu beachten, daß wir, wie immer zu absoluter Passivität dem Unendlichen gegenüber verurtheilt, das Bewußtsein unserer absoluten Abhängigkeit doch nicht ohne „innere" Thätigkeit vollziehen. Denn alles Bewußtsein, auch das unmittelbare ist Leben und Thätigkeit. Die absolute Abhängigkeit ist freilich eine und zwar die allerelementarste Naturbestimmtheit nicht nur unseres, sondern, wie uns das religiöse Bewußtsein ausdrücklich versichert, des gesammten Weltlebens; daß wir aber ein Bewußtsein von ihr haben und in diesem Bewußtsein fortwährend leben, das macht unsere Frömmigkeit aus.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kommt nun nie für sich zur Geltung, sondern immer nur zugleich mit dem sinnlichen Bewußtsein. Es tritt nie rein, sondern immer „an einem anderen" in's Bewußtsein. Denn „nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatze ist man sich der Einheit bewußt". Fühlbar wird uns der transcendente Grund im-

---

[1]) Vgl. Cap. 2 und das Nähere in meinen Abhandlungen. Jahrb. f. deutsche Theol. XVII, S. 659—667. XVI, S. 123—133. Christl. Glaube § 4. Dial. S. 474 f. — Ferner: Braniß, üb. Schleiermachers Glaubenslehre S. 97 ff. Schaller a. a. O. S. 270. Schürer a. a. O. S. 50 ff.

[2]) Was indessen nicht denkbar ist. Vielmehr tritt da erst recht ein Gegensatz hervor, wo der Mensch sich selbst als absolut bestimmt, Gott aber als absolute Causalität im Selbstbewußtsein erlebt.

mer nur „auf Veranlassung der Einwirkung einzelner Dinge auf uns." Auch sollen ja doch alle übrigen Gefühle an dem höheren Bewußtsein Theil nehmen, so daß „alle Lust und Unlust hier religiös wird."[1])

Das sinnliche oder persönliche Bewußtsein umfaßt, wie wir uns bereits überzeugten, durchaus nicht nur die gewöhnlich sogen. sinnlichen Empfindungen. Vielmehr gehören dahin ebensogut die sogen. geselligen oder sittlichen und die ästhetischen Gefühle, „indem sie doch insgesammt in dem Gebiete des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben". Auch in den dem Gattungsbewußtsein entspringenden Gefühlen finden wir uns als Einzelne einem Einzelnen gegenüberstehen. Denn auch die Menschheit ist im Vergleiche zu dem Weltganzen nur eine Individualität. Die familiären, patriotischen oder auch kosmopolitischen Gefühle unterscheiden sich eben dadurch auf das bestimmteste von den religiösen, daß sich in ihnen das Subjekt einen, wenn auch noch so umfangreichen „Einzelnen" gegenüberstellt. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle dagegen soll jeder Gegensatz aufhören. Wir fühlen hier nicht als Individuen, und nicht als Menschen, sondern als Welttheile. Und wir setzen uns hier keinem Anderen entgegen, sondern „das Andere", nämlich das absolute Sein oder Gott nimmt uns in absoluter Determination gewissermaßen in sich zurück. Denn sich als Sein schlechthin fühlen und sich absolut abhängig fühlen ist genau dasselbe. Im Unterschiede von dem in Lust und Unlust auf- und abwogenden sinnlichen Empfindungsleben bleibt sich demnach das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl stets gleich. So gewiß „das Sein", durch welches wir uns absolut bestimmt wissen, das absolut eine ist, so gewiß ist auch die Art wie dasselbe auf uns wirkt und in uns lebt überall nur eine und dieselbe. Demzufolge läuft das höhere Bewußtsein parallel mit dem niederen, es bildet gewissermaßen den Hintergrund auf welchem sich das letztere in bunter Mannichfaltig-

---

[1]) Dial. S. 151, 2. Ethik (T.) S. 116 ff. Christl. Glaube § 5, 4. Reden, 3. A. II, Anm. 5. Aesth. S. 70 ff.

keit abspielt. Aber das „Zusammensein“ beider wird doch zugleich als „Bezogensein“ des einen auf das andere geschildert.[1])

Wir werden uns nämlich nie ausschließlich unserer selbst „im Gegensatze“ und dann wieder in der „schlechthinigen Abhängigkeit“ bewußt. Für sich tritt, wie bemerkt, weder das niedere noch das höhere Selbstbewußtsein auf. Vielmehr als im Gebiete des Gegensatzes schon auf gewisse Weise Bestimmte werden wir zugleich unserer absoluten Bestimmtheit gewiß. So wie uns in einer Persönlichkeit die Menschheit und in der Menschheit die Welt aufgeht, so geht uns Gott oder das Sein schlechthin immer nur mit und in einer Bestimmtheit, welche aus unserer Stellung n der Welt resultirt, auf. Es kommt nun aber darauf an, daß uns unsere absolute Bestimmtheit in jeder endlichen Bestimmtheit gewiß wird und daß keine Affektion durch irgend ein Weltding die Determination „des Einen in Allem“ ausschließe. Blos sinnliches Bewußtsein ohne alle Beziehung auf das Allgemeine und Eine wäre ebenso blind und „thierisch“, wie bloßes Abhängigkeitsgefühl ohne alle Beziehung auf unser Sein in der Welt leer wäre und phantastisch. Die „höhere Richtung gegen den Gegensatz“, deren Ausdruck das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sein soll, vermag jedoch erst dann durchzubrechen, wenn der Gegensatz theilweiser Freiheit und theilweiser Abhängigkeit, d. h. wenn der Wechselverkehr des Subjekts mit den afficirenden Objecten aus der thierähnlichen Verworrenheit sich klar herausgebildet hat. Denn unserer schlechthinigen Abhängigkeit können wir uns nicht wirklich bewußt werden, wenn wir uns nicht zuvor als Glieder des sich in dem Gegensatze relativer Freiheit und Empfänglichkeit bewegenden Weltlebens erkannt haben. „Je mehr sie dann in jeden Moment bestimmten sinnlichen Bewußtseins einschießt, ohne einen vorbei zu lassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes Endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, desto frömmer ist er.“ Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl empfängt also, indem es durch irgend eine individuelle Bestimmtheit, durch den Eindruck, den eine Person oder ein

---

[1]) Zu allem Folgenden vgl. bes. Christl. Glaube, 3. A. § 5.

Ereigniß, oder auch ein Naturgegenstand auf uns macht, entbunden wird, erst seine Klarheit und Begrenztheit, es wird dadurch erst „zum frommen Moment". Für sich genommen gliche es einem Ringe, der nichts umfaßt; andererseits zerfiele das persönliche Selbstbewußtsein ohne die Beziehung auf das höhere zusammenhanglos in seine einzelnen Momente und verlöre den Contakt mit allem übrigen Sein. In gegenseitiger Beziehung hingegen bringen uns die einzelnen Affektionen das Religiöse erst zum lebendigen Bewußtsein, sowie ihnen durch dieses ihre absolute Einheit mit dem Ich und allem Daseienden verbürgt wird. Sowie die Welt in Gott ihre Einheit findet, so findet das sinnliche Bewußtsein seine Einheit im religiösen. Und sowie es keine Beziehung auf Gott gibt, in die wir nicht die gesammte Welt aufnähmen, so gibt es kein Gefühl der absoluten Abhängigkeit, dem wir nicht alle sinnlichen und besonderen Lebensbewegungen unterstellten.

Somit soll das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch Theil nehmen an dem Wechsel von Lust und Unlust, in welchem sich unser Zustand unter den Affektionen der Welt zum Ausdruck bringt. An sich freilich bleibt es von diesem wie jedem Wechsel unberührt. Die absolute Determination, die uns in ihm zum Bewußtsein kommt, ist ja zugleich Ausdruck der „unveränderlichen Gleichheit" des Lebens, in welcher Schleiermacher „die Seligkeit des Endlichen" ahnt. Aber die Eigenheit der absoluten Determination „zeitlich" zu werden, d. h. also an einem Einzelnen das Allgemeine, an einem Gegensatze uns die Einheit zu Gemüthe zu führen, läßt das religiöse Bewußtsein auch an dem Wechsel von Lust und Unlust Theil nehmen. „Dieser Gegensatz also bezieht sich auf nichts anderes als wie sich beide Stufen des Selbstbewußtseins zu einander verhalten in der Einheit des Moments." Nicht so als ob jede sinnliche Lust- oder Unlustempfindung in geradem Verhältniß auch das höhere Selbstbewußtsein mit Lust und Unlust bestimmte. Im Gegentheil kann das Umgekehrte stattfinden, daß eine sinnliche Lust das höhere Selbstbewußtsein trübt und daß ein sinnlicher Schmerz dasselbe erhöht. Im egoistischen Genusse sinnlichen Glückes kann das Gottesbewußtsein nur störend in unser Leben eintreten, während die Erhebung zu Gott den physischen Schmerz über einen zeitlichen Verlust

in lautere Freude umstimmt. Im Allgemeinen läßt sich aber als Regel aussprechen: je leichter eine sinnliche Affektion sich der allgeallgemeinen Determination unterordnet und in ihr die Lösung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt findet, desto freudiger wird das höhere Selbstbewußtsein gestimmt sein; je schwerer und widerstrebender aber ein heftig ausgeprägter, individuell bestimmter Eindruck sich in die allgemeine Determination, in der er seinen Ausgleich finden soll, fügt, desto mehr wird Schmerz die Signatur des höheren Bewußtseins sein. „Das fast wieder Verschwinden des Gegensatzes" (von Lust und Unlust) ist dann die eigentlich normale menschliche Gemüthsbeschaffenheit.

Schleiermacher hat es freilich unterlassen dieses Zusammen- und Aufeinanderbezogen-sein des höheren und niederen Selbstbewußtseins an einem Beispiele anschaulich zu machen. Es ist das um so mehr zu bedauern, als seine Ausführungen zur Sache ein dualistischer Zug mitunterläuft. Ja die „unveränderliche Gleichheit" des „unzeitlichen" höheren oder religiösen Bewußtseins scheint ein wirkliches „zeitlichwerden" desselben ebenso auszuschließen, wie der wechselnde Charakter der sinnlichen Lust- und Unlustempfindungen es kaum gestattet, dieselben der „unveränderlichen Gleichheit" des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu unterstellen. Dann zerfiele aber unser Leben in ein doppeltes subjectives Bewußtsein, dem außerdem noch die Fühlung mit dem objektiven Bewußtsein völlig abginge.

Indessen theilt Schleiermacher jedenfalls dieses Vorurtheil nicht, wenn er es auch unterlassen hat, ihm in seinen Ausführuugen zu begegnen. Es wird also wohl gestattet sein, die nicht allzuklaren Erklärungen der Glaubenslehre aus der Psychologie zu ergänzen und zu commentiren.

Zunächst ist es ganz richtig, wenn Schleiermacher behauptet, daß uns das Gottesbewußtsein immer nur an irgend einem durch die Welt vermittelten Eindruck aufgehe und daß in jeder Affektion „vermöge der Totalität und Einheit" aller Weltdinge uns zugleich das Weltganze und in diesem sein transcendenter Grund oder Gott berühre. So gewiß nun „das sinnliche Bewußtsein", welches die früheste Entwickelungsstufe beherrscht, auch auf der höchsten noch sich

geltend macht, so gewiß ist auch eine Isolirung oder gar Entgegensetzung beider Bewußtseinsformen denkbar. Man kann über dem Eindruck, den ein einzelner Gegenstand bewirkt, mag er uns mit Lust oder Unlust bestimmen, Gott vergessen, ja man kann sich, von demselben völlig hingenommen und beherrscht, seiner Unterstellung unter die absolute Determination, in der sich das Einzelne im Allgemeinen verliert, entgegensetzen. Man darf hier also an alle Formen des Egoismus erinnern, welcher seine individuellen Güter weder im Namen des Allgemeinen, noch zu dessen Besten besitzen will. Dagegen würde die Isolirung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, das an sich reine Passivität ist, zu jenem mystischen Quietismus führen, der über der Empfindung des Allgemeinen das Besondere und die Verwirklichung des ersteren im letzteren vergißt. Daher denn auch Schleiermacher die doppelte Forderung aufrecht erhält, daß die sinnlichen Gefühle sich völlig dem religiösen unterordnen, und daß das religiöse sich in jenen realisire oder zu „frommen Momenten“ werde. Wir sollen in dem Einflusse jedes Weltdings zugleich die Wirkung Gottes empfinden und wir sollen keine Wirkung Gottes zu haben vermeinen außer durch die Vermittelung der Einzeldinge, in welchen immer zugleich das Weltganze auf uns wirkt. Wo aber das sinnliche Bewußtsein in seiner leidenschaftlichen Ausprägung die Affektionen der Einzeldinge isolirt und in einer solchen isolirten Affektion vollständig aufgeht, da verliert es auch die „Einheit“ des Lebens und mit ihr die absolute Determination des Einzelnen durch das Allgemeine. In diesem Falle wird auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von dem Wechsel von Lust und Unlust, den es aufheben soll, afficirt. Da nun endlich der Mensch die Lösung der Gegensätze und die Versöhnung der Widersprüche des Weltlebens, in das er verstrickt ist und die ihn bald mit Lust bald mit Unlust bestimmen, nur in dem unmittelbaren Bewußtsein einer transcendenten, aber absoluten Einheit des gesammten Daseins finden kann, so wird er in dem Maße als es ihm gelingt, alle einzelnen und widerspruchsvollen Affektionen, die ihn in Zwiespalt mit sich und der Welt bringen, unter die schlechthinige Determination Gottes zu stellen, aus dem Wechsel der Lust- und Unlustgefühle zu jenem sich gleichbleibenden Gefühle der Harmonie des Weltalls ge-

langen, in welchem Schleiermacher „die Seligkeit" des Endlichen vornwegnehmen will. Der Wechsel von Lust und Unlust ist aber überall der Gradmesser für die erreichte oder verfehlte Harmonie des höheren und niederen Bewußtseins. Wir fühlen uns mit Lust bestimmt, so oft uns im Wechselverkehr mit den Objekten unsere Einheit mit denselben zum Bewußtsein kommt, mit Unlust, so oft sich hier anscheinend unausgleichbare Differenzen, die unsere Entwickelung hemmen, zeigen. Da wir nun aber die Einheit immer nur in der Erhebung über die einzelnen Dinge zur Anschauung des Ganzen finden, so ist es das leichtere oder schwerere Hervortreten des uns diese allgemeine absolute Einheit verbürgenden schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im sinnlichen Bewußtsein, welches, je nachdem sich ihm das letztere entgegensetzt oder unterordnet, mit Lust oder Unlust uns erfüllt.[1])

Beiläufig sei hier nur bemerkt, daß sich aus diesem Zusammensein des höheren mit dem niederen Bewußtsein auch der Uebergang zum Erkennen und Handeln, zu welchen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl *an sich* keine Veranlassung geben würde, die aber doch auch unter seine allumfassende Determination gehören, ergeben soll.

Bevor wir dazu übergehen Schleiermacher's Meinung über das religiöse Erkennen und Handeln oder über Dogma und Kultus darzustellen, fragen wir hier noch: 1. Hat Schleiermacher mit dem Voranstehenden der Religion wirklich eine eigene Provinz im menschlichen Gemüthe erobert und die relative Unabhängigkeit des religiösen Processes vom wissenschaftlichen und sittlichen bewiesen? 2. Hat er das Wesen der Religion als einer wesentlichen und gesetzmäßigen Funktion des menschlichen Geistes richtig bestimmt?

---

[1]) Die Kritik von *Barniß* (a. a. O. S. 144 ff.) übersieht vollständig, daß es sich nicht sowohl um die Einigung zweier Bewußtseins*formen* oder *Stufen*, sondern lediglich um die Einigung des sinnlichen auf das Einzelne Bezogenen und des religiösen auf das Ganze und Eine bezogenen *Faktors im Bewußtsein* handelt, eine Einigung, welche eben durch die *Unterordnung des sinnlichen unter den religiösen Faktor* hergestellt werden soll.

Daß Schleiermacher die religiöse Frage in dieser Weise überhaupt gestellt hat, bleibt sein epochemachendes Verdienst. Der Weg, den er zur Entdeckung der Religion eingeschlagen hat, wird nicht wieder verlassen werden. Man wird nicht mehr in Zweifel darüber kommen, daß man die Religion im Menschen suchen muß, und daß alle Religion, die den Anknüpfungspunkt im Menschen verfehlt und das religiöse Bedürfniß, statt es über sich selbst aufzuklären und zu befriedigen, unter einem Ballaste oktroirten Cultus- und Lehrstoffs erstickt, nur ein Surrogat für die Religion ist. Die Unterscheidung des religiösen Vorgangs vom moralischen und wissenschaftlichen Processe rechnen wir gleichfalls zu den bleibenden Errungenschaften, welche die Religionswissenschaft Schleiermacher vorzugsweise verdankt. Es fragt sich hier nur, ob er richtig geschieden hat. Darüber zwar rechten wir nicht weiter mit ihm, daß er anfänglich in seinem puristischen Eifer einen „schneidenden" Gegensatz zwischen den geistigen Funktionen statuiren wollte, deren gegenseitige Bedingtheit und Ergänzungsbedürftigkeit später von ihm selbst eingehend nachgewiesen wurde. Es war das bei der ersten enthusiastischen Proklamirung der Freiheit der Religion von Moral und Wissenschaft, wenn auch nicht nöthig, so doch sehr natürlich. Aber hat Schleiermacher Recht, wenn er das Gefühl als das eigentliche Organ für das Religiöse als die einzige Form, in welcher der religiöse Proceß verlaufe, bezeichnete? Bei Beantwortung dieser Frage muß zunächst der freilich von ihm selbst veranlaßte Mißverstand beseitigt werden, als ob er Fühlen und Religionhaben ohne Weiteres gleichsetze. Hätte Schleiermacher weiter nichts gelehrt, als die Religion sei im Unterschied vom moralischen Handeln und wissenschaftlichen Erkennen Gefühl, so hätte er in der That gar nichts gelehrt. Denn man kann das Gefühl in Ansehung seines religiösen Charakters genau derselben Kritik unterstellen, welche Schleiermacher in dieser Richtung am Wissen und Handeln geübt hat. So wenig wie Gelehrsamkeit oder moralische und technische Fertigkeit macht die Virtuosität des Gefühls den Frommen. Sogar die höheren, die ästhetischen und geselligen Gefühle, in welchen Schleiermacher die Vorstufe der religiösen erkennen wollte, können sich erfahrungsmäßig ohne alle direkt religiöse Beziehungen entwickeln. Ueberdies ist das Gefühl psycholo-

gisch immer nur unmittelbares Wissen um unseren jeweiligen Zustand in der Wechselwirkung mit den Dingen. Und auch das metaphysische Gefühl Schleiermachers hat als bloßes Innewerden unserer persönlichen Lebenseinheit an sich keinen religiösen Charakter.

Der Satz: die Religion ist das Gefühl oder das Gefühl ist die Religion wäre also in jeder Hinsicht anfechtbar. Aber Schleiermacher hat ihn auch in dieser Weise nicht verfechten wollen. Wir haben das bereits bei Erklärung der Behauptungen, daß jede Empfindung fromm sei und daß der Mensch, welcher keine Religion haben solle, überhaupt kein Gefühl haben könne, nachgewiesen. Weil sich im Gefühle eine momentane völlige Verschmelzung von Objekt und Subjekt im unmittelbaren ersten Eindrucke vollzieht und weil wir in den Affektionen jedes Einzeldings zugleich immer auch die Affektion des Weltganzen, des Universums, der transcendenten Einheit der Welt oder Gottes haben, deshalb und nur in dieser Hinsicht wird gelehrt, daß jede Empfindung fromm sei und daß mit dem Gefühle auch die Religion im Menschen gesetzt sei. Freilich hätte sich Schleiermacher hier vorsichtiger und klarer ausdrücken dürfen. Denn nur unter der Bedingung empfinden wir eine Affektion religiös, daß wir in dem afficirenden Objekte zugleich das Weltganze und im Weltganzen zugleich die Einwirkung Gottes unmittelbar erkennen oder fühlen.

Indem aber das Fühlen der Einwirkung Gottes dem unmittelbaren Wissen um dieselbe durchaus gleichgesetzt wird, bleibt der Gegensatz zu dem sinnlich-objektiven Erkennen unangetastet stehen. Wir können Gottes auf Grund seiner Einwirkung auf uns unmittelbar gewiß werden, wir können ihn aber sowenig zum Gegenstande sinnlicher Beobachtung und Erkenntniß machen als er uns „sinnenfällig“ gegeben ist. Die Gewißheit der Erkenntniß ist darum in der Religion nicht geringer wie in der Wissenschaft, wohl aber die Evidenz.

Die sehr wichtige Behauptung Schleiermachers, daß man Gottes nur durch Vermittelung des Weltganzen inne werde und daß jede Beziehung des Menschen auf Gott zugleich eine Beziehung auf die Welt in sich einschließe, wird die Religionswissenschaft auch dann zu beachten haben, wenn sie ihre metaphysische Begründung verwerfen

müßte. Damit man überhaupt dazu komme religiös zu fühlen, d. h. also in allen Affektionen der Außenwelt zugleich die Einwirkung Gottes zu erfassen, muß man erst Gott gefunden haben, und Gott findet man nicht in einem Einzelnen, sondern allein in der Welt als Ganzem.[1])

Diese Entdeckung macht dem Scharfsinne Schleiermachers alle Ehre. Es wäre leicht an dem Beispiele aller Religionen zu zeigen, daß die Idee Gottes, mag sie nun polytheistisch oder monotheistisch bestimmt werden, immer irgend eine Vorstellung von der Welt als Ganzem, mag dieselbe noch so partikularistisch gefärbt sein, zum Correlat hat. Die Frage ist nur, welche Conception die primäre ist und wie sich beide im Verlaufe der geistigen Entwickelung herausbilden.

Schleiermacher hat sich laut der Psychologie dafür entschieden, daß die Entwickelung des Weltbewußtseins Voraussetzung der Entwickelung des Gottesbewußtseins sei, ja er hat behauptet, daß der Mensch nur unter der Bedingung das Gottesbewußtsein vollziehe, daß er sich zuvor als Glied der Welt denke. Wir suchen in Gott den absoluten Grund für die ganze Welt und nicht für einen Theil der Welt. Also müssen wir die Welt gefunden haben, bevor wir Gottes inne werden können. Dabei verkennt er keineswegs, daß der Trieb auf „Einheit und Totalität" unsere gesammte Entwickelung beherrscht. Seine Metaphysik sucht diesen Trieb als Ausdruck einer absoluten Determination zu begreifen, unter welcher unser Leben lange steht, bevor wir ihrer bewußt werden. Was aber die Hauptsache ist: er weist nach, daß dem Menschen im Verlaufe seiner geistigen Entwickelung sowohl die Welt- wie die Gottesidee, die jedenfalls zusammengehören, mit einer inneren Nothwendigkeit sich aufdrängen und unmittelbar gewiß werden. Allerdings vollzieht sich die Erweiterung unseres Gesichtskreises unter der moralischen und intellektuellen Thätigkeit, durch die wir die Außenwelt zu begreifen und zu gestalten suchen. Aber daß uns mit und unter die-

---

[1]) Daß auch die religiöse Gotteserkenntniß durch die Weltanschauung vermittelt wird, übersieht Braniß in seiner bekannten Kritik der Glaubenslehre S. 80 ff.

ser Thätigkeit ein Weltbild aufgeht, das sich weit über die Grenzen unserer persönlichen Erfahrung hinaus ins Unendliche verlieren würde, wenn uns mit ihm nicht zugleich die Einheit des tausendgestaltigen Lebens, das es als Rahmen umschließt, oder Gottes unmittelbar gewiß würde, das ist ein durchaus eigenartiger Proceß, der sich niemals als Resultat des wissenschaftlichen Denkens oder auch als ein Willensakt begreifen läßt, und den wir lediglich als divinatorische Mystik bezeichnen müßten, wenn er nicht mit dem wissenschaftlichen und moralischen Processe gesetzmäßig verbunden wäre. Nun kann auch nicht bestritten werden, daß wir im Verlaufe des Lebens mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit eine Reihe von Ueberzeugungen bilden, deren Gewißheit eine lediglich subjektive ist. Ich rechne dahin nicht nur die teleologische, sondern auch die aetiologische Betrachtungsweise der Dinge, die ja beide erfahrungsmäßig ihren Abschluß in dem Gedanken einer absoluten Causalität und eines absoluten Weltzwecks finden und sich damit als durchaus religiöser Art kennzeichnen. Ebenso gewiß ist es, daß in jedem Menschen ebenfalls mit einer inneren Gesetzmäßigkeit diese subjectiven Ueberzeugungen sich zu einer Weltanschauung gruppiren und zusammenfügen, die gleichfalls, wie immer durch äußere Erfahrung vermittelt, doch als Ganzes lediglich Sache der subjectiven Ueberzeugung ist. Und endlich vollzieht man dieses subjective Weltbild nicht, ohne daß sich einem zugleich eine Ueberzeugung von dem Gesetze, dem Werthe, Sinn und Endzweck alles Daseins aufdrängte.

Wenn also Schleiermacher behauptet, daß die Religion d. h. also das Suchen und Finden Gottes in der Welt Sache der unmittelbaren Gewißheit, des subjectiven Bewußtseins oder Gefühls sei, und daß sich diese unmittelbare Gewißheit im Verlauf des sittlichen und intellektuellen Lebens mit einer gesetzmäßigen Regelmäßigkeit und Nothwendigkeit entwickele, wenn er ferner erklärt, daß sowohl der sittliche wie wissenschaftliche Proceß seine Wahrheitsgarantie allein in der unmittelbaren Ueberzeugung von der genuinen Uebereinstimmung der Natur- und Vernunftformen besitze und in dem religiösen Bewußtsein eines unendlichen alles producirenden Lebens seine Ruhe und seine Befriedigung finde, so hat er in dem angegebenen Sinne allerdings bewiesen, daß die Religion eben als Sache der unmittel-

baren Gewißheit oder des Gefühls eine relative Unabhängigkeit und sogar eine Ueberlegenheit gegenüber vom Wissen und Thun behauptet. In dieser allgemeinen Fassung kann man den Satz: daß die Richtung auf das Unendliche oder auf Gott in ihr „zum unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit“ werde, ohne Weiteres unterschreiben.

Die Behauptung, daß man Gott nur im unmittelbaren Bewußtsein haben könne, richtet sich also in gleicher Weise gegen die Prätension einer objectiven Gotteserkenntniß, wie gegen die Meinung, daß die Religion in der verstandesmäßigen Zustimmung zu irgend einem philosophischen oder theologischen System bestehe. Religion ist nur die unmittelbare Gewißheit der Gegenwart Gottes im Menschen und in der Welt. Und da sich im subjektiven Bewußtsein oder im Gefühl der innigste Contakt zwischen Object und Subject vollzieht, so ist das Gottesbewußtsein zugleich ein Sein Gottes im Menschen oder ein Erleben Gottes durch den Menschen und somit über allen Zweifel erhaben, in sich gewiß, wie die Erfahrung, das Erlebniß überhaupt. Es ist also nicht nur der Charakter des unmittelbaren Bewußtseins, welches im Vergleiche mit dem Erkennen und Wollen, die sich nach Außen richten, als etwas rein Innerliches und Passives erscheint, welcher die Religion von Wissenschaft und Moral trennt. Vielmehr sowie erst das Bestimmtsein durch die höchste Einheit, durch das unendliche Alles producirende und in sich verbindende Leben, das unmittelbare Bewußtsein zum religiösen macht, so ist es vor allem der Umstand, daß die durch die Weltanschauung vermittelte Gottesidee im Menschen zur inneren Gewißheit wird, welcher die Ueberlegenheit der Religion über Wissenschaft und Moral außer Zweifel stellt. Denn so gewiß wir Gottes nur unmittelbar gewiß werden können, so gewiß hat das religiöse Bewußtsein, was das wissenschaftliche und moralische immer nur postulirt. Da sich unter der religiösen Bestimmtheit alles Leben vollzieht, so ist die Religion eher da, wie das Bewußtsein von ihr. Aber von Religion = Frömmigkeit kann doch nur da geredet werden, wo der Mensch dieser Bestimmtheit inne und ihrer Wahrheit gewiß wird.

Hier muß nun noch hervorgehoben werden, daß Schleier-

macher so wenig eine völlig unabhängige Entwickelung des religiösen Bewußtseins kennt, als er eine völlige Unabhängigkeit der Wissenschaft und Moral von der Religion behauptet. Vielmehr wird das religiöse Bewußtsein ebensogewiß erst mit der Entwickelung des objektiven Weltbewußtseins entbunden und entwickelt, als dieses in jenem seinen Abschluß, seine Wahrheitsgarantie und absolute Begründung empfängt. Die wissenschaftliche Arbeit beruht auf der religiösen Ueberzeugung von der Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen, aber ohne die intellektuelle Funktion würde jene subjective Ueberzeugung gar nicht wachgerufen. Die sittliche Thätigkeit beruht auf dem Gewissen d. h. der unmittelbaren Gewißheit, daß sich das sittliche Ideal in der Naturwelt verwirklichen läßt, aber ohne das darauf gerichtete sittliche Streben würde sich jene religiöse Ueberzeugung gar nicht entwickeln. So gewiß Gott nur in der Welt und die Welt nur in Gott verstanden werden kann, so gewiß existirt das religiöse Bewußtsein nur im objectiven und dieses nur in jenem. Man wird also gut thun, die „völlige Unabhängigkeit" der Religion nicht zu übertreiben. Inwiefern die „relative" Unabhängigkeit derselben ein besonderes „religiöses Erkennen und Handeln" veranlasse, werden wir nachher sehen. Hier haben wir noch auf die Frage zu antworten, ob Schleiermacher, der mit dem Obigen die Entwickelung und die specifische Form des religiösen Processes ohne Zweifel richtig angedeutet hat, nun auch dessen Wesen zutreffend bestimmt habe. Ich habe bereits andernorts der Meinung Ausdruck gegeben, daß „das Wesen" die Religion von Schleiermacher weder in dem Begriffe des Fühlens und Anschauens des Unendlichen, noch auch in dem des unmittelbaren Bewußtseins der absoluten weltbegründenden Einheit, noch endlich in dem des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zutreffend und erschöpfend bestimmt worden sei.[1])

Nun kann es sich ja freilich bei dieser Frage weder um den „Ursprung" der Religion, noch auch um die Eruirung einer sogen. „Naturanlage", noch endlich um eine Sammlung der gemeinsamen Merkmale aller Religionen handeln. Wenn dieselbe überhaupt einen Sinn haben soll, so kann es sich vielmehr nur um den Nachweis

---

[1]) Vgl. die citirte Abhandlung über den Religionsbegriff.

handeln, daß wir im religiösen Processe einen gesetzmäßigen Vorgang zu erkennen haben, der wie immer durch äußere Kulturverhältnisse bedingt und modificirt, doch eine wesentliche und nothwendige Funktion des menschlichen Geistes repräsentirt. Schleiermacher hätte sich also die bestimmte Aufgabe stellen müssen, das Gesetz oder die Gesetze des religiösen Lebens in ihrer relativen Unabhängigkeit, sowie in ihrer Relation zu dem gesammten geistigen Leben zu entdecken, beziehungsweise festzustellen. Die Frage nach einem religiösen „Organ" ist angesichts der neueren Psychologie ebenso müßig, wie die nach Naturanlage oder Ursprung der Religion. Denn wo in aller Welt will man diesen Ursprung entdecken und woran diese Naturanlage anschaulich machen, wenn nicht in und an den Bewegungen des religiösen Lebens selbst? Das hat nun freilich Schleiermacher auch anfänglich gewollt. Aber er hat sich nicht klar gemacht, daß man diese religiösen Bewegungen eben auch nur sofern sie in Cultus, Lehre und individueller Sitte im weitesten Sinne des Wortes in die Erscheinung treten zum Objecte wissenschaftlicher Untersuchung machen kann, und daß die Psychologie und Metaphysik der Religion erst dann über den inneren Vorgang und sein Gesetz etwas Haltbares festzustellen vermögen, wenn sie sich auf das sichere Fundament der gemeinsamen äußeren Erfahrung zuvor selbst gestellt haben.

Die innere Erfahrung existirt doch nur für den Einzelnen, sie ist also auch an sich kein Object für die Wissenschaft, welche die Gesetzmäßigkeit des Lebens in allen seinen Relationen erkennen will, oder sie wird es doch nur, sofern sie zugleich in die Erscheinung tritt und dadurch äußere Erfahrung wird. Auch kann die Analyse des frommen Selbstbewußtseins für sich immer nur individuelle Resultate erzielen. Denn ob meine innere Erfahrung mit derjenigen der anderen übereinstimme oder nicht, kommt beenei jr Methode nicht in Betracht. Deshalb muß sie zur schrankenlosen Willkür führen, wenn sie nicht ihr Correktiv in der vergleichenden Erforschung der gemeinschaftlichen Aeußerungen der Religion, welche allein deren „Gesetz" zu entdecken vermag, sucht.

Einen eclatanteren Beweis für die Richtigkeit dieser Grundsätze

wie ihn Schleiermacher selbst bietet, kann man sich kaum denken. So lange er wirklich darauf ausgeht, aus „jenen frommen Erhebungen des Gemüths", wie sie im Gebete, in der begeisterten religiösen Rede u. s. w. in die Erscheinung treten, das eigenthümliche Wesen der Religion zu erheben, gibt er die scharfsinnigsten, tiefblickendsten Erklärungen zur Sache. Wo ihm aber die Beobachtung der Aeußerungen der Religion hinter der psychologisch-metaphysischen Tendenz auf Grund seiner eigenen inneren Erfahrung das Wesen der Religion festzustellen, zurücktritt, geräth er in die dogmatische Construktion. Es ist aber um so auffallender, daß Schleiermacher die psychologisch-ästhetische Methode in einseitiger Weise der comparativ-historischen vorgezogen hat, als er ja doch der Erkenntniß sich nicht verschließen konnte, daß das „Wesen der Religion" so gewiß nur in seinen Erscheinungsformen existirt, wie die Gattung nur in ihren Arten.

So ist denn auch sein abschließender Religionsbegriff nicht das ausgesprochene, durch vergleichende Untersuchung der Erscheinungsformen des religiösen Lebens festgestellte Gesetz der Religion, sondern der psychologisch sehr mangelhaft begründete Niederschlag seiner dogmatischen Metaphysik.

Zur Bestätigung dieses Urtheils hebe ich hier unter Berufung auf Früheres nur die Hauptsache kurz hervor.

Die Religion nämlich ist sowohl als unmittelbares Bewußtsein der transcendenten Welteinheit oder Gottes wie als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl von Schleiermacher erklärt worden, weil er in ihr sein metaphysisches Bedürfniß befriedigen wollte. Wir haben uns früher überzeugt, wie ihm kein Interesse näher lag als die Ueberwindung des Kantischen Dualismus in der Erkenntnißlehre und Ethik. Er erkennt sehr richtig, daß der Mensch Garantieen haben muß für die Uebereinstimmung der intellektuellen und physischen Welt, wenn ihm nicht die gesammte wissenschaftliche und sittliche Arbeit illusorisch werden soll. Es ist sein besonderes Verdienst hervorgehoben zu haben, daß uns diese genuine Uebereinstimmung beider Welten, die in uns selbst zur Lebenseinheit verbunden sind, im Verlaufe des Kulturprozesses unmittelbar gewiß wird, und daß diese unmittelbare Gewißheit durchaus religiöser Art ist.

Aber sein Versuch dieselbe psychologisch zu erklären und metaphysisch zu begründen steht unter dem Banne des dogmatischen Vorurtheils, daß der getheilten gegensätzlichen Welt eine transcendente Einheit zu Grunde liege, die alle Differenzen in sich zurücknehme und in der sie alle ihren einheitlichen absoluten Grund finden sollen. Weil Vernunft und Natur beide „Sein" sind, desselben sollen sie im Grunde dasselbe sein. Das ist der metaphysiche Boden, auf welchem dann „das Sein" als der absolute Grund „des Seienden" proklamirt wird.

Demgemäß wird behauptet, daß sich diese transcendente Einheit des Physischen und Intellektuellen in uns vorfinde und zwar als unser Wesen, dessen wir uns im Gefühle als Indifferenz von Denken und Wollen und von Denken und Sein unmittelbar bewußt würden. Demgemäß wird uns zugemuthet, in der Einheit mit der Welt von allen individuellen Bestimmtheiten unseres Lebens zu abstrahiren und uns in unserer allgemeinsten Bestimmtheit, nämlich „als Sein" unmittelbar zu erkennen und behauptet, daß wir uns nicht als Sein schlechthin fühlen können, ohne uns zugleich schlechthin abhängig, schlechthin gesetzt zu fühlen, mit welcher unmittelbaren Erkenntniß dann freilich alle weitere Erkenntniß abgeschnitten sein soll. Schleiermacher hat sich hier in einer seltsamen Selbsttäuschung bewegt. Denn das schlechthinige Seins- oder Abhängigkeitsbewußtsein, an welchem er erfahrungsmäßig die transcendente Gleichheit der Welt nachweisen will, ist unläugbar von dieser aprioriſch feſtſtehenden Idee aus construirt worden. So wenig nun aber die Einheit der Welt in einer transcendenten stofflichen Gleichheit ihrer Bestandtheile gefunden zu werden braucht, so wenig ist man genöthigt, dieselbe in Form eines alle Differenzen aufhebenden Gefühls für die absolute stoffliche Gleichheit alles Daseienden nachzuempfinden. Vielmehr sowie das Gefühl unserer Lebenseinheit die ganze Mannichfaltigkeit unseres Lebens einschließt, so schließt auch das Bewußtsein der Einheit der Welt die ganze Mannichfaltigkeit ihrer Lebensformen in sich ein. Es läßt sich also schon psychologisch nicht ein Gefühl für die Einheit des Lebens von einem anderen für seine Mannichfaltigkeit trennen. Was aber die Hauptsache ist: die Werthunterschiede, die wir wie im gesammten Weltleben so auch in

unserem Leben machen, verbieten es geradezu die Lösung der Widersprüche und Gegensätze alles Daseins in dem Glauben an seine transcendente absolute Einheit zu suchen. Schleiermacher hingegen muthet uns zu, alle Unterschiede der Dignität und des Werthes im Sein zu *übersehen* und uns als Sein schlechtweg zu fühlen damit wir somit der transcendenten Einheit alles Seins oder Gottes innerlich gewiß werden. Ist es aber eine schlechte Metaphysik, welche uns die Augen für die wirkliche Welt *verschließt*, um uns ihren absoluten Grund in Gott zu *zeigen*, so kann auch die Bewußtseinsform, in der wir Gottes inne werden sollen, und die zu diesem Zwecke eigens construirt wird, das absolute Einheitsgefühl, keinen Anspruch auf unsere Anerkennung erheben.

An diesem Sachverhalte ändert die Definition des religiösen Gefühls als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sehr wenig. Denn es ist „das Sein schlechthin", welches wir, die Einzelnen, die Welttheile nur in schlechthiniger Determination erleben. Die Hauptsache bleibt auch hier, daß uns in der Form schlechthiniger Abhängigkeit die absolute Gleichheit der Welt in Gott zu Gemüthe geführt wird. Während das „mannichfaltige, viele Sein" oder die Welt uns bald abhängig, bald frei läßt, macht uns „das eine, absolute Sein" schlechthin abhängig. Denn dawider daß wir *sind*, können wir absolut nichts. Ich leugne nun durchaus nicht, daß das unmittelbare Bewußtsein unseres Gesetztseins oder der Gegebenheit unserer Naturanlagen mitsammt den Bedingungen ihrer Entwickelung vorkommt und in Relation zur Religion steht. Aber das eigentlich religiöse Bewußtsein könnte man es doch wieder nur unter der Bedingung nennen, daß man „das Sein" und Gott identisch setzt.

An und für sich ist aber das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit Ausdruck einer Naturbestimmtheit, unter der sich alles Dasein befindet, und die am Ende in keiner direkteren Relation zur Entwickelung der religiösen, wie der sittlichen oder intellektuellen Funktion steht. Das Bewußtsein unseres und der ganzen Welt Daseins kann, wie der Buddhismus und seine modernen Abarten beweisen, ohne jede Relation auf Gott eintreten, oder es wird sich, gehaltlos an sich, völlig indifferent gegen die Frage nach dem Wesen Gottes verhalten und auf jede Gottesidee beziehen lassen, welche die

Absolutheit der Determination nicht in Frage stellt. Es ist sehr bezeichnend, daß Schleiermacher sich mit diesem Religionsbegriff direkt auf den Boden der alten Kosmologie stellt, die auch das „Geschaffensein" als religiöse Anlage und das Bewußtsein „des Schöpfers", wie es in Lehre und Cultus zum Ausdruck kommt, als das Wesen der Religion bestimmt hat. Nur daß dort die dualistische Weltanschauung den Hintergrund bildet, während die physische Absolutheit der Determination, wie sie Schleiermacher versteht, sich nur vom pantheistischen Monismus aus erklären läßt.

Alles in Allem genommen ergibt sich als Ertrag der Schleiermacher'schen Untersuchung zur Sache das Folgende:

1. Im Verlaufe des wissenschaftlichen und moralischen Processes geht uns die Anschauung des Weltganzen auf, in dem wir indessen vergeblich die Lösung und Versöhnung der Gegensätze und Widersprüche des empirischen Lebens suchen.

2. Da aber der gesammte Kulturproceß die Einheit von Idealem und Realem zur Voraussetzung hat und nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn und Endzweck gewinnt, so vollziehen wir zugleich mit innerer Nothwendigkeit die Gottesidee als Ausdruck unserer subjektiven Gewißheit über die unanschaubare, aber als Motiv und Ideal das gesammte geistige Leben beherrschende Einheit alles gegensätzlichen Daseins.

3. Die Conception der Weltidee ist demgemäß regelmäßig begleitet von der Conception der Gottesidee, in welcher wir uns die transcendente Einheit aller Weltgegensätze vergegenwärtigen.

4. Das unmittelbare Bewußtsein der absoluten Bestimmtheit alles empirischen Daseins durch eine transcendente unanschaubare Einheit des Seins oder das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit alles gegensätzlichen Weltlebens von einer absoluten Einheit ist das specifisch religiöse Bewußtsein, das demnach weder mit dem moralisch-intellektuellen zusammenfällt, noch auch von diesem getrennt werden kann.

Ohne Zweifel wäre aber dieses Resultat befriedigender ausgefallen, wenn Schleiermacher die religiöse Frage nach dem Sinn, Zweck, Werth und Endziel des Weltlebens nicht durch die metaphysische nach seiner einheitlichen Begründung verdrängt

hätte. „Das Gesetz" der Religion hat er mit dem Obigen gewiß nicht entdeckt, wohl aber den Weg gezeigt, auf welchem dieses Gesetz gefunden werden muß.

3. Religion und Dogma.

37. Die Grundanschauungen und Grundbegriffe der Religion.

Wie alles geistige Leben nichts anderes als „Erkennen" ist, so ist auch die Religion eine Form der Erkenntniß oder des Bewußtseins. Aber im Unterschied von dem objektiven, auf die Totalität des Einzelnen gerichteten wissenschaftlichen Erkennen ist die Religion subjektives d. h. unmittelbares, rein innerliches Erkennen oder Gefühl. Und das ist gar nicht anders möglich, da ihr Gegenstand, die absolute Einheit der Welt oder Gott nirgends in die Erscheinung tritt, weder ein Einzelding noch die Summe aller Einzeldinge ist, sondern die unendliche alles Dasein durchdringende und zur Einheit des Lebens verbindende Macht, die dem Menschen im Streite der Gegensätze und im Kampfe der Widersprüche des Weltlebens mit innerer Nothwendigkeit aufgeht. Dieses Eine in Allem und Alles in diesem Einen schauen und fühlen und damit die höchste Einheit als die Alles producirende, beherrschende und versöhnende Macht in schlechthiniger Abhängigkeit unmittelbar erkennen oder innerlich erleben, das ist das religiöse Erkennen oder die Religion. So gewiß diese höchste Einheit oder Gott niemals sinnlich wahrgenommen werden kann, so gewiß kann man ihrer nur unmittelbar inne werden. Es gibt also auch nur eine religiöse, niemals eine wissenschaftliche Gotteserkenntniß. Und so gewiß uns die höchste Einheit nur mittelst und in der Welt aufgeht, so gewiß kann man das religiöse Erkennen nicht vom objektiven Bewußtsein trennen. Vielmehr wie dieses in jenem seine Befriedigung findet, so wird das religiöse vom wissenschaftlichen Erkennen angeregt und entbunden. Keine Wissenschaft sagt uns, daß der getheilten gegensätzlichen Welt eine absolute transcendente Einheit zu Grunde liegt, das sagt uns nur die Religion d. h. dessen werden wir nur unmittelbar inne; aber dem unmittelbaren Erkennen würde die höchste Einheit nie gewiß werden, wenn nicht das wissenschaftliche unseren Gesichtskreis

fortwährend erweiterte. Erst wenn wir uns als Glieder der Welt erkannt haben, werden wir der transcendenten Welteinheit oder Gottes unmittelbar inne. Alle Einheit aber, die uns in den Dingen, sofern wir sie als Ganze anschauen, und die uns im Wechselverkehr mit ihnen aufgeht und mit ihnen zum Weltganzen verbindet, ist nichs anderes als Ausdruck jener absoluten Determination, unter der wir uns mit der gesammten Welt vorfinden und in der uns die absolute Einheit alles Daseins zum „inneren Bewußtsein der Wahrheit" wird. Indessen weil die Religion „das Eine nur im Vielen", Gott nur in der Welt erkennt, deshalb gewinnt das religiöse Erkennen — an sich nur eines: Bewußtsein der absoluten Einheit in der Form schlechthiniger Abhängigkeit — eine verschiedene Färbung, und es bilden sich gewisse Grundbegriffe und gewisse Grundanschauungen, welche je nach der Beschaffenheit des „Welttheils", in dem uns Gott zuerst aufgegangen, oder je nach der Beschaffenheit des Menschen, der sich bald leichter durch die Natur, bald leichter durch die Geschichte zum Bewußtsein Gottes bringen läßt, sich verschiedenartig gestalten, während sie doch nur in dem Maße den religiösen Charakter behaupten, als sie sich über das „Einzelne", in dem ihnen Gott aufgegangen ist, erheben und dem Bewußtsein der allgemeinen schlechthinigen Determination der ganzen Welt durch Gott Ausdruck geben.

Im eigentlichen Sinne des Wortes ist also das religiöse Erkennen nichts anderes als das unmittelbare Innewerden „der Handlungen des Universums" auf uns, wie die Reden ursprünglich behaupten, oder das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen vom Unendlichen, wie die Glaubenslehre im Einklange mit der späteren Metaphysik Schleiermacher's genauer erklärt. Denn das absolute Sein übt nur eine Handlung auf das Endliche aus: die absolute Determination, und der Mensch, als Vernunftwesen, wird dieser absoluten Determination im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl inne, jedoch immer nur so, daß er die gesammte Welt darunter befaßt. Allerdings geht uns zugleich mit dem Bewußtsein unserer absoluten Determination ein Bild von „dem Anderen" auf, das in dieser Weise auf uns wirkt. Das Gottesbewußtsein ist nothwendiges Correlat des absoluten Abhängigkeitsgefühls. Denn es

ist ein psychologisches Gesetz, daß nach jedem Eindruck, den ein Gegenstand auf uns macht und in dem wir momentan mit ihm eins sind, sofort das Bewußtsein eine zwiefache Funktion ausübt: die Fixirung unseres Befindens unter der Einwirkung des Anderen (das rein subjective Bewußtsein oder Gefühl) und das Projiciren, Fixiren und Hypostasiren des Anderen, das auf uns gewirkt hat oder noch wirkt. Der letztere Act liegt also bereits auf Seite des objectiven Bewußtseins, hält aber die Analogie mit dem unmittelbaren Bewußtsein noch ein, sofern er unwillkürlich, unreflectirt und uno actu vermittelst der Phantasie in großen Umrissen das Bild „des Anderen", das auf uns gewirkt hat, entwirft. So projicirt auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das blasse Bild der höchsten Einheit oder des absoluten Seins, dessen Handlung es in sich aufgenommen hat. Und in diesem Sinne darf „das Anschauen Gottes" noch zu dem eigentlich religiösen Processe gerechnet werden. Da wir aber Gott nur im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl haben und erleben, so drückt nicht „die Klarheit" des „begleitenden" Gottesbewußtseins, sondern „die Stärke des Gefühls" den Grad der Frömmigkeit des Menschen aus, und das Gefühl behauptet seinen Vorzug das Wesen der Religion an sich darzustellen. Es gilt denn auch als Quelle, Voraussetzung und Werthmesser aller Gottes- und Weltanschauung. Wie es die „einzige Art und Weise" ist wie Gott und Welt in uns eins sein können, so bürgt es vor allem dafür daß wir keine Anschauung Gottes außer in der Welt und keine Anschauung der Welt außer in Gott haben.

Die unmittelbare Gewißheit Gottes als der absoluten Einheit der Welt gibt sich nun aber zunächst kund in einer gewissen unwillkürlichen Betrachtungsweise der letzteren, welche sich daraus erklärt, daß unser frommes Bewußtsein Alles in die absolute Determination, die wir in ihm erleben, aufnimmt.

Bereits die Reden geben die Grundzüge einer religiösen Weltanschauung, deren Eigenart eben darin besteht, das Einzelne im Ganzen, das Mannichfaltige im Einen und als unmittelbare Wirkung des Einen anzuschauen. Diese Anschauung ist zwar nicht ohne reflexionelle Elemente, aber es schlägt doch in ihr der intuitive, divinatorische Charakter durch. Die auf das Ganze und Eine ge-

richtete religiöse Betrachtung sieht Alles zunächst als Eines und Dasselbe. Alle Gegensätze und Werthunterschiede hören in ihr auf, so die Gegensätze von wahr und falsch, gut und böse, frei und nothwendig. „Die Religion athmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist." Sie setzt das Gemüth „in unbeschränkte Freiheit", weil ihr eben „Alles was ist, nothwendig ist." „Im Unendlichen steht alles Endliche ungestört neben einander, Alles ist eins und Alles ist wahr", „denn wie könnte es sonst geworden sein?" Alles ist gut, „denn es gestaltet sich ja nur, weil es ein gemeinsames höheres Leben ausspricht." „Einem frommen Gemüth macht die Religion alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst."[1])

Weiter ist es der religiösen Betrachtungsweise charakteristisch alles Endliche als „Produkt des Universums", als unmittelbare Wirkung des Unendlichen anzuschauen. Durch Hinzukommen der Reflexion bildet sich hier eine Reihe von Begriffen, welche diese „unmittelbare Beziehung des Endlichen auf das Unendliche" genauer fixiren. Weil die religiöse Betrachtungsweise sich über den Causalnexus der Dinge erhebt und diese als unmittelbare Wirkung oder Handlung Gottes empfindet, erscheint ihr Alles als Wunder. Diese Betrachtungsweise ergänzt also die wissenschaftliche und tritt allemal und überall da ein, wo wir die Einzeldinge nicht in ihrer Wechselwirkung, sondern im Weltganzen und als dessen Glieder anschauen. Denn es ist eine nicht weiter disputable Thatsache, daß man ein Ding als Theil der Welt nicht versteht ohne es zugleich als unmittelbare Wirkung Gottes zu verstehen. Daher denn das Wunder nichts anderes ist als „der religiöse Name für Begebenheit." Die gesammte religiöse Weltanschauung haben wir aber, weil auf der ursprünglichen Handlung des Universums auf uns beruhend, nur als Resultat der Offenbarung und Eingebung oder mit

---

[1]) Reden, 1. A. S. 51 ff. 64 ff. 3. A. Werke I S. 209 f. 206 f. 229 ff. — Dagegen erklärt die „christl. Sitte" alle Begriffe für unangemessen zur Darstellung des religiösen Bewußtseins, welche den Gegensatz zwischen gut und böse, zwischen höherem und niederem Bewußtsein nicht als einen realen anerkennen. Vgl. § 2 u. 8.

einem Worte als Gnadenwirkung. Denn unter Offenbarung verstehen wir eben die ursprüngliche Mittheilung des Universums an den Menschen: Eingebung nennen wir sie zugleich, weil sie, obwohl durch die Anschauung der Welt hervorgerufen, doch das Innere des Menschen direkt trifft und eben darum auch sich ursprünglich und unmittelbar durch den Menschen äußert. Gnadenwirkung aber soll der gemeinsame Ausdruck für Offenbarung und Eingebung sein, „für jenes Spiel zwischen dem Hineingehen der Welt in den Menschen durch Anschauung und Gefühl und das Eintreten des Menschen in die Welt durch Handeln und Bildung, beides in seiner Ursprünglichkeit und seinem göttlichen Charakter". Der ganze religiöse Proceß endlich veranlaßt uns den Begriff des Uebernatürlichen auszuprägen, sofern er eben als unmittelbare Wirkung des Universums selbst übernatürlich ist, d. h. sich nicht als Resultat der Wechselwirkung des Einzelnen erklären läßt.[1])

Zu den Grundbegriffen, in welchen sich das religiöse Gefühl über sich selbst aufklärt, gehören endlich auch die Ewigkeit und Unsterblichkeit. „Wenn unser religiöses Gefühl nirgend am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist ja nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges". Die Tendenz der Religion „über die Persönlichkeit hinauszukommen" realisirt sich freilich erst im Tode, fordert aber, daß wir schon hier streben „unsere Persönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben". „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion".[2])

Also veranlaßt die unmittelbare Gewißheit Gottes, welche uns zugleich mit dem Weltganzen aufgeht und mit diesem in schlechthinige Abhängigkeit stellt, eine relativ selbständige Weltansicht, deren specifisch religiöse Art daran evident ist, daß wir uns über das Einzelne, Gegensätzliche und Widerspruchsvolle der Erscheinungswelt erheben und alles Daseiende an sich d. h. als unmittelbare Wirkung Gottes und insofern als nothwendig, wahr, gut und ewig

---

[1]) Reden, 3. A. S. 240 ff. 1. Ausg. S. 116—119.

[2]) 1. Ausg. S. 228. 3. A. S. 262 ff.

erkennen. Diese Weltanschauung hätte demnach ihre Wahrheitsgarantie und ihre Berechtigung lediglich in dem religiösen Vorgange selbst nachzuweisen und wäre, wie sie ihre Objekte als Wunder anschaut, selbst übernatürlich oder beruhte auf Offenbarung, Eingebung, Gnadenwirkung.

Mit dieser Weltanschauung ist aber zugleich die religiöse *Gottesanschauung* beschrieben. Denn man kann die Welt nicht in Gott anschauen, ohne zugleich Gott in der Welt anzuschauen. Eine andere Gottesanschauung gibt es überhaupt nicht. Und eine andere Form der Gotteserkenntniß ebensowenig. Denn die unmittelbare Gewißheit Gottes, die uns durch die Anschauung des Weltganzen vermittelt wird, ist allein *wirkliche* Gotteserkenntniß. So gewiß wir Gottes nur in der Welt und durch dieselbe inne werden, so gewiß gibt es keine „isolirte" Gotteserkenntniß. Und so gewiß Gott kein „Einzelwesen" und kein Gegenstand für unsere Sinne ist, so gewiß gibt es nur eine *unmittelbare* Erkenntniß der unendlichen absoluten Einheit, die eben identisch ist mit dem Erleben Gottes. Im religiösen Bewußtsein liegt also gar keine Veranlassung zur Projection einer „*isolirten*" Gottesidee oder gar zur Aufstellung einer „Lehre von Gott und seinen Eigenschaften". Denn in ihm ist die einzige Form, in deren wir Gottes überhaupt habhaft werden, gegeben. Und sofern wir Gott im unmittelbaren Bewußtsein haben, haben wir ihn nicht als einen „Anderen" und Fremden, sondern als „Bestandtheil" unseres Wesens.

Resultat: Gott in der Welt anschauen und die Welt in Gott anschauen ist durchaus dasselbe. Denn wir können die Welt als Ganzes nur in Gott und wir können Gott als absolute Einheit alles Seins nur im Weltganzen anschauen. Diese Anschauung ist vom wissenschaftlichen Erkennen insofern unabhängig als mit ihr das Bewußtsein ihrer Wahrheit *unmittelbar* verbunden ist, als sie auf dem intuitiven Wege erfolgt und vermöge der Gesetzmäßigkeit ihrer Entwickelung jenem die für das discursive Denken unerreichbare Einheit der Welt garantirt. Dagegen ist sie vom Wissen abhängig, sofern sie sich überhaupt nur im Verlaufe und auf Anregung des objektiven Erkennens entwickelt. Die objektive auf die Welttotalität gerichtete Erkenntniß kommt in dem religiösen Bewußt-

sein der absoluten Einheit der Welt zur Ruhe, und das religiöse Bewußtsein wird durch das objektive Welterkennen erregt und entbunden. Demnach gibt es weder ein von der Wissenschaft unabhängiges „religiöses Erkennen", noch auch eine von der Religion unabhängige Wissenschaft.

Aber Schleiermacher scheint dem Vorurtheil als gäbe es ein dem Wissen parallel laufendes religiöses Erkennen Vorschub zu leisten, indem er, über jene intuitive Welt- und Gottesanschauung hinausgehend, behauptet daß sich bei der Gleichheit des religiösen Bewußtseins doch verschiedene Deutungen desselben entwickeln, welche auch für das allgemeine Welt- und Gottesbild, welches der religiöse Proceß indirekt veranlaßt, von bestimmendem Einfluß seien.

An sich freilich ist das religiöse Anschauen der Dinge nur eines und unveränderlich dasselbe. Da aber dem Menschen das Universum nur in seinen einzelnen Darstellungen und da es dem Einen leichter in der Natur, dem Anderen in der Betrachtung der Geschichte aufgeht, so erscheint es auch den verschiedenen Menschen in verschiedener Gestalt. Es hängt also von der Richtung der Phantasie ab, ob Jemand das Universum durch das Medium der Menschheit theistisch, oder durch das Medium der Natur pantheistisch, ob er es durch das Medium des gegensätzlichen Vielen polytheistisch oder durch das Medium des Allgemeinen monotheistisch sich vorstellt. Oder es ist die verschiedene „Gemüthsart", die den Mystiker pantheistisch, den Physiker theistisch denken läßt.[1])

Während nun der religiöse Akt selbst — die Berührung des Endlichen durch das Unendliche und das unmittelbare Bewußtsein von dieser Berührung — in Allen derselbe ist und das in sich gleiche Wesen der Religion darstellt, prägt sich in jenen Anschauungen, welche durch die Stellung des Individuums zur Außenwelt bedingt sind, die Eigenthümlichkeit der Religion aus. Der religiöse Werth dieser Anschauungen liegt lediglich in dem Grundgefühl, das sie veranlaßt und das sie abspiegeln, wie denn der Grad der Frömmigkeit allein durch die Stärke dieses Gefühls und gar nicht

---

[1]) Reden, 1. A. S. 129. 3. A. S. 216 ff. 254 ff. — 1. A. S. 185. 187. 221.

durch die Klarheit oder individuelle Richtung der begleitenden Anschauung von Gott und Welt bestimmt wird. In dieser Beziehung wird denn auch anfänglich die Gleichwerthigkeit aller religiösen Weltanschauung im Vergleiche zu dem religiösen Bewußtsein, das unter allen eines und dasselbe bleibt, bestimmt behauptet.

Denn, wie bemerkt, die Beziehung des Menschen auf das Universum bleibt bei der Verschiedenheit ihrer Deutungen durchaus dieselbe. „Es können Tausende auf dieselbe Weise religiös erregt sein und Jeder würde vielleicht sich andere Merkzeichen machen, um sein Gefühl zu bezeichnen, nicht durch sein Gemüth, sondern durch äußere Verhältnisse bestimmt.“ Dabei wird indessen nicht verkannt, was später ausführlich nachgewiesen wird, daß die so projicirten Phantasiebilder verschiedenen Entwickelungsstufen des Geistes angehören und daß, so wie das religiöse Gefühl da in seiner Höhe erscheint, wo es die ganze Welt in sich aufnimmt, so auch die religiöse Gottesidee die vollkommene ist, welche „das Eine in Allem“ als gegensatzlose reine Einheit vorstellt.[1])

Es erklärt sich nun freilich aus der puristisch-polemischen Tendenz der Reden, daß dieselben, namentlich in ihrer frühesten Gestalt, den Werth aller religiösen Reflexion möglichst tief herabsetzen. Denn Schleiermacher will das Vorurtheil bekämpfen, demzufolge die Reflexionen über die Religion diese selbst sein sollen. Sie sind aber nur „abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen“ oder „freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinnes“, oder endlich „Resultate einer Vergleichung der religiösen Ansicht mit der gemeinen“. Den Inhalt dieser Reflexionen für das Wesen der Handlung nehmen, das ist der allgemeine Fehler, der vermieden werden soll. „Wunder, Eingebungen, Offenbarungen, übernatürliche Empfindungen — man kann viel Religion haben, ohne auf irgend einen dieser Begriffe gestoßen zu sein; aber wer über seine Religion vergleichend reflectirt, der findet sie unvermeidlich auf seinem Wege und kann sie unmöglich übergehen.“ Und zwar sind das die Begriffe, welche das „was allgemein sein muß in ihr“ bezeichnen. Als

---

[1]) Reden, 1. A. S. 68 f. 185 f. 221. 3. A. S. 205. 258 ff.

freie Produkte der religiösen Phantasie gestatten sie weder eine genaue Bestimmung der Grenzen ihrer Anwendung, noch auch eine organische Verbindung, wie sie das wissenschaftliche System fordert. „Ein System von Anschauungen, könnt ihr euch selbst etwas Wunderlicheres denken? Lassen sich Ansichten und gar Ansichten des Unendlichen in ein System bringen?“ fragt die erste Auflage, indem sie bestimmt gegen die Aufgabe des theologischen Systems Stellung nimmt.[1])

Diese ursprüngliche Unterscheidung von Religion und Dogma hat Schleiermacher später eingehend begründet, und sie ist ein bleibender Besitz der Theologie geworden, nachdem das religiöse Bewußtsein sie lange vor ihm in der Beurtheilung des religiösen Characters geltend gemacht hatte, wofür nur an die Mystik und an die ursprüngliche Auffassung des Glaubens seitens der Reformatoren erinnert zu werden braucht. Aber er hat später auch — und die Glaubenslehre bietet den Beweis dafür — das Recht der religiösen Reflexion anerkannt und die Unabhängigkeit derselben von aller philosophischen und theologischen Spekulation durch den Nachweis zu vertheidigen gesucht, daß sie auf dem religiösen Erleben beruhe und in diesem ihr Objekt, wie ihre (subjektive) Wahrheitsgarantie besitze.

Dagegen hat er niemals die Behauptung zurückgenommen, daß die Frömmigkeit *an sich* gegen alle Begriffsbildung gleichgiltig sei. Es ist vielmehr der von der Religion unabhängige Wissenstrieb, der auch diese zu seinem Gegenstande macht und somit eine beschreibende Religionslehre hervorruft. Diese beschreibende Religionslehre entfernt sich aber so weit wie möglich von der Aufgabe des wissenschaftlichen Systems. So wenig es eine Ableitung eines Gefühls aus dem anderen gibt, so wenig gibt es eine Ableitung eines dogmatischen Satzes aus dem andern. Und so gewiß die Bewegungen des religiösen Gefühls unberechenbar und unendlichen Modifikationen im Individuum unterworfen sind, lassen sich dieselben nicht auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck beingen. Wenn also Schleiermacher die scharfen Aeußerungen gegen die theologische System-

---

[1]) 1. A. S. 58 ff. 116 ff.

macherei später wiederholt, so geschieht das in correkter Abfolge seiner Erklärung der Religion als einer Sache des unmittelbaren Bewußtseins oder Gefühls.[1])

38. Die Reflexionen über die Religion.

Von dem religiösen Erkennen und Anschauen, in welchem wir unwillkürlich unsere innere Gewißheit über Gott zum Ausdruck bringen, muß übrigens das objektive „Erkennen der Religion" sehr bestimmt unterschieden werden. Die Welt als Wunder, Erscheinung und Offenbarung Gottes und Gott als Ursache, Wesen und Einheit der Welt anschauen, das hat am Ende noch seinen Grund in der gefühlsmäßigen Erfahrung der absoluten, die Welt zur Einheit eines Ganzen bestimmenden göttlichen Determination und ist nur der unwillkürliche Reflex derselben. Dagegen findet das Religionserkennen sein Motiv in dem allgemeinen Wissenstriebe, der den religiösen Proceß im Zusammenhange des geistigen Lebens überhaupt verstehen und begreifen will. Und wenn das religiöse Erkennen überall nur Ausdruck der inneren Gewißheit über die Einheit der Welt in Gott ist, die sich in den verschiedensten Variationen begrifflich fixirt, ohne einen anderen Anspruch zu erheben als den, daß eben damit jenes unmittelbare Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit der Welt von Gott symbolisirt werde, so tritt das vergleichende Reflektiren über die Religion sogar zu jenem in den entschiedensten Gegensatz, weil es nach Maßgabe eines allgemeinen logischen Gesetzes auch die Religion nur erkennen kann, indem es trennt und zerreißt, was in ihr unmittelbar eins ist, nämlich Mensch, Welt und Gott. Dadurch also unterscheidet sich die Reflexion über die Religion von dem unwillkürlichen religiösen Erkennen der Welt in Gott und Gottes in der Welt. Es ist das discursive Denken, welches der Idee der getheilten gegensätzlichen Welt die Idee des weltbegründenden absoluten Gottes gegenüberstellt. Die Religion, „das absolute Einheitsbewußtsein", hat mit dieser Trennung nichts zu schaffen. Denn darin besteht ja gerade ihr charakteristisches Wesen und ihr eigen-

---

[1]) Reden, 3. A. S. 197. 202. (Vgl. 2. A. S. 79. 85 ff.)

thümlicher Werth, daß sie der Wissenschaft und dem sittlichen Handeln die Einheit der intellektuellen und physischen Welt in Gott verbürgt.

Indessen erprobt sich die Einheit des geistigen Lebens eben daran, daß keine seiner Funktionen völlig unabhängig von den anderen verläuft und demgemäß auch der religiöse Gehalt des Bewußtseins sowohl Objekt für das wissenschaftliche Erkennen wie Motiv für das künstlerische und sittliche Handeln werden kann.

Warum die Reflexion, auf das religiöse Bewußtsein gerichtet, Gott und Welt, die in ihm gerade eins sein sollen, trenne, welche Bedeutung und welches Recht diese Trennung beanspruchen dürfe, welche Rückschlüsse sich von ihr aus auf den religiösen Proceß selbst machen lassen, inwiefern dieser selbst vielleicht dazu Veranlassung gebe, — diese Fragen sind von Schleiermacher niemals genügend erwogen, geschweige denn beantwortet worden. Da er in Gott ausschließlich die Bürgschaft für die absolute Einheit der Welt sucht, so hat er unter dem Banne dieser dogmatischen Tendenz für sie wenig Interesse. Zudem soll ja das unmittelbar religiöse Bewußtsein gegen jede Begriffsbildung gleichgiltig sein. In sich befriedigt hat es also jedenfalls kein Interesse in die Debatte über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt einzutreten. Als eine fortgehende gesetzmäßige Funktion des Geistes steht es über dem Streite der theologischen Meinungen, die Gott bald in der Welt aufgehen, bald in unerreichbarer Höhe über ihr verschwinden lassen.

Das religiöse Bewußtsein kann also keinenfalls Motiv zu einer Erkenntniß der Religion werden, welche ihrem immanenten Gesetze zufolge die das religiöse Leben constituirenden Faktoren zerlegen, trennen und zerreißen muß, wenn sie dieselben anders „erkennen“ will. Was es hat — die volle ganze Gotteserkenntniß — braucht es doch nicht mehr zu suchen oder sich von der Reflexion deuten zu lassen. Dagegen tritt jeder Versuch Gott anders zu erkennen als ihn die Religion erkennt, mit ihr in den schroffsten Widerspruch, sofern sie ja doch den Anspruch erhebt, die „einzige Art und Weise“ zu sein, wie man Gott überhaupt erkennen kann. Wozu der strikte Beweis der Unmöglichkeit aller objektiven Gotteserkenntniß, wozu der umständliche Nachweis der Nothwendigkeit einer

religiösen Begründung von Wissenschaft und Moral, wozu die endlose Wiederholung des Grundgedankens der ganzen Religionsphilosophie, daß man Gottes nur unmittelbar gewiß werden könne, wenn hinterher die Erklärung käme, daß die Religion doch nicht zum Ziele gelangen könne ohne die Hilfe des wissenschaftlichen Gedankens? Es ist Schleiermacher also voller Ernst mit der Behauptung der Gleichgiltigkeit der Religion gegen alle wissenschaftliche Gotteserkenntniß, und wenn er dennoch die Religion dem wissenschaftlichen Denken ausliefert, so geschieht das unter der ausdrücklichen Verwahrung gegen die Meinung, als ob es sich dabei um ihre Ergänzung, Verbesserung oder Vollendung handle.

Vielmehr hat die Wissenschaft die Religion als eine von ihr unabhängige Thatsache anzuerkennen, die sie wohl im Zusammenhange des geistigen Lebens begreifen mag, die sie aber nicht ändern und umändern kann. Und die Religion nimmt an diesem Processe nur insofern Antheil als sie jede begriffliche Aufstellung für ungiltig erklärt, die mit ihrer inneren Gewißheit in Widerspruch tritt. Die subjektive Erfahrung der absoluten Determination der ganzen Welt durch Gott, welche die Gewißheit über die transcendente Einheit der Welt in Gott in sich einschließt, verbietet demgemäß von vornherein dem wissenschaftlichen Erkennen etwas von Gott auszusagen ohne Beziehung auf die Welt und von der Welt ohne Beziehung auf Gott und von Gott und Welt ohne Beziehung auf die Art wie beide im frommen Selbstbewußtsein eins sind. Nur unter der Bedingung der strikten Befolgung dieses kritischen Kanons kann die Wissenschaft sicher sein, daß in der Erkenntniß der Religion begriffen ist. Und nur unter dieser Voraussetzung darf sie die logische Trennung dessen vollziehen, was im wirklichen religiösen Leben stets verbunden ist, nämlich Gottes, der Welt und des Menschen. Die Erforschung des Einen ohne das Andere würde ihr mit ihrem Untersuchungsobjekte auch den specifisch religionswissenschaftlichen Charakter nehmen. Denn die speculative und empirische Anthropologie, Kosmologie oder auch Theologie stehen in keiner direkten Relation zum religiösen Bewußtsein, welches den eigentlichen Gegenstand aller wirklichen Religionswissenschaft bildet.

Alle Reflexionen über die Religion dürfen also keine Tren-

nung zwischen „dieser und jener Welt“ behaupten, welche dem religiösen Bewußtsein von dem Sein Gottes in der Welt und von der Einheit der Welt in Gott zu nahe träte. Vielmehr erprobt sich der wissenschaftliche Charakter aller religiösen Reflexionen daran, daß sie lediglich das Sein Gottes in der Welt und der Welt in Gott, wie es im religiösen Bewußtsein des Menschen sich ausprägt, zur Darstellung bringen.[1])

Halten wir uns aber an den religiösen Act, in dem man Gottes allein inne wird und zwar, wie früher nachgewiesen wurde, nicht nur im Verhältnisse zu dem einzelnen Menschen oder zur menschlichen Gattung, sondern zur ganzen Welt, so wird die Reflexion, wenn sie denn überhaupt einmal sich eine gesonderte Vorstellung von Gott und der Welt bilden will, immer nur zu dem Resultate kommen, daß wir Gott als ursprünglich handelnd und die Welt als absolut abhängig, daß wir jenen als absolute Einheit, diese als mannichfaltige Vielheit denken müssen. Das Universum ist „das Eine in Allem“ lehrt die erste Auflage der Reden, und die dritte fragt, diese Lehre bestätigend: „oder ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit“? So gewiß man aber diese ursprüngliche Handlung nur in ihrem Erfolge, so gewiß man das eine oder absolute Sein nur in dem vielen endlichen Sein erkennen kann, so gewiß kommt auch die Religionswissenschaft zu keiner „isolirten“ Gotteserkenntniß. Und so gewiß es keine sinnliche Wahrnehmung dieses Einen in Allem und seiner ursprünglichen Handlungsweise gibt, sondern nur ein unmittelbares Innewerden oder Fühlen derselben, so gewiß erreichen wir mit dem reflectirten Denken Gott noch weniger wie mit dem unreflectirten Anschauen. Hatte also früher die Dialektik die wissenschaftliche Unmöglichkeit einer gegenständlichen Gotteserkenntniß erweisen wollen, so ergänzt nunmehr die Religionsphilosophie diesen Beweis durch die Behauptung, daß man zwar die religiöse Gewiß-

---

[1]) Dagegen heißt es in der „christl. Glaubenslehre“: „Untauglich aber für die dogmatische Sprache gebraucht zu werden, sind zunächst nur solche Ansichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinanderhalten“ u. s. f. Vgl. 5. A. S. 151 f.

heit über Gott, nie aber Gott selbst zum Objecte des reflexiven Denkens nehmen könne. Nur die Art wie Gott in der Welt ist, beziehungsweise auf dieselbe wirkt, können wir beschreiben. Und auch das können wir nur mit Beziehung auf das religiöse Bewußtsein. Denn die einzelnen Weltdinge sagen uns für sich gar nichts von Gott. Erst wenn uns „im Suchen nach dem Unendlichen" das Weltganze aufgegangen ist, drängt sich uns zugleich die Ueberzeugung von der transcendenten Einheit alles Daseins in Gott auf. Wie dieser Proceß die Voraussetzung aller Gottesanschauung ist, so bildet er auch die unumgängliche Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntniß der Religion und der religiösen Weltbetrachtung. Man kann sowenig über die Religion reflectiren ohne sie selbst zu haben, wie man ohne sinnliche Erfahrung über die Naturdinge reflektiren kann. Wo man indessen Gott „als Bestandtheil seines Selbstbewußtseins" besitzt und sich überzeugt hat, daß man ihn „auf andere Weise" überhaupt nicht haben kann, da wird man auch nicht im Zweifel darüber sein, daß es überall nur eine „beschreibende Religionslehre" nirgends aber eine Lehre von Gott an sich geben kann. Die Reflexionen über das Sein Gottes in der Welt oder richtiger über das religiöse Bewußtsein von diesem Sein Gottes in der Welt gehören zur Religion, die sich in ihnen über sich selbst aufklärt; sie dürfen aber nie mit „der Thatsache selbst" verwechselt werden.[1])

Demgemäß hält auch die christliche Dogmatik an dem religionsphilosophischen Grundsatze fest, daß die dogmatischen Lehren vom Menschen, von Gott und von der Welt nur insoweit ihrer besonderen Aufgabe gerecht werden, als sie die genannten Größen in Beziehung zum religiösen Bewußtsein oder genauer, in der Weise wie sie in diesem gefunden werden, beschreiben. Die von den Reden geforderte „Umprägung der theologischen Formeln in religiöse Werthe" wird also bis zuletzt als eigentliche Aufgabe der Religionswissenschaft anerkannt. Und zwar wird es auch von der Glaubenslehre vor Allem als ein Postulat des religiösen Bewußtseins bezeichnet,

---

[1]) Vgl. Reden, 1. A. S. 116. 165. 3. A. S. 197. 253 ff. Dial. S. 153. 430 ff. Christl. Glaube § 5, Zusatz.

daß nichts von Gott, Welt und Mensch ausgesagt werde, was sich nicht auf ihr Zusammensein in jenem beziehe. Es gibt also keine dogmatische Lehre von Gott, sondern nur eine Beschreibung seiner Einwirkung auf die Welt, und es gibt keine dogmatische Lehre von der Welt, sondern nur eine Beschreibung ihrer Bedingtheit durch Gott. Und diese Einwirkung Gottes wie diese Bedingtheit der Welt können überhaupt nur beschrieben werden wie sie im religiösen Bewußtsein des Menschen erscheinen, da wir außerdem — wenigstens „auf religiöse Art" — gar nichts über beide wissen. Im Interesse der Religion liegt einzig und allein die Analyse der religiösen Erfahrung, die Beschreibung des religiösen Bewußtseins. Die Dogmen dürfen und können also gar nichts anderes sein als Beschreibungen des religiösen Processes, oder freie Reflexionen über seine Bedingungen und Relationen oder endlich Abstractionen aus jenen seelischen Vorgängen. Streng genommen bewegen sich aber nur die ersteren in der religionswissenschaftlichen Linie. Denn mit der Erkenntniß des religiösen Bewußtseins in seinem Verhältnisse zu dem gesammten geistigen Leben überschreiten wir bereits die Grenzen der Religionswissenschaft, wie sehr dieselbe auch dabei interessirt sein mag. Und die Abstractionen über das Sein Gottes und der Welt an sich laufen immer Gefahr den Contakt mit dem religiösen Bewußtsein zu verlieren und fremden Interessen zu dienen. Angesichts dieser Gefahr bleibt die Behauptung der Reden in ihrem Rechte, daß es „eine Täuschung sei das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Geistige und Höhere außerhalb des Irdischen und Sinnlichen zu suchen", eine Täuschung, welche die Mutter aller religiösen Mythologie ist. Die Dogmatik muß sich dessen stets erinnern, daß sie Gott und Welt nur kennt, wie sie auf das menschliche Selbstbewußtsein wirken und sich in ihm abspiegeln. „Was also darüber hinauswill und tiefer eindringen in die Natur und Substanz des Ganzen ist nicht mehr Religion und wird, wenn es doch noch dafür angesehen sein will, unvermeidlich zurücksinken in leere Mythologie".

„Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus; aber über das Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt grübeln, mag in der Metaphysik gut

und nöthig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie, eine weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hülfsmittel der Darstellung ist als ob es selbst das Wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigenthümlichen Boden." Noch bestimmter erklärt die dritte Auflage: „Diese gegenständliche Vorstellung Gottes gar als Erkenntniß behandeln und so abgesondert von ihren Einwirkungen auf uns durch die Welt das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenngleich für die Welt als Wissenschaft durch die Religion oder in der Religion auszubilden und darzustellen, das vorzüglich ist gewiß auf dem Gebiet der Religion nur leere Mythologie."[1])

Die Religionswissenschaft ist also nicht Theologie, sondern Erkenntniß der Religion, beziehungsweise Beschreibung des religiösen Bewußtseins. Die sogen. religiösen Reflexionen haben demnach auch nur „die natürliche Abfolge der religiösen Empfindungen" darzustellen. Die Dogmen sind „Auffassungen von frommen Gemüthszuständen". Sie gestatten sowenig eine systematische Behandlung als sich in dem religiösen Empfindungsleben etwa ein „Princip" abspielt. Vielmehr handelt es sich in der Religionswissenschaft nur um die „Sammlung und Gruppirung" der Aussagen des Gefühls, wobei sich dann gewisse „wesentliche Richtungen desselben als besondere Bestimmtheiten des Grundgefühls" herausstellen sollen.[2])

Sehen wir uns vorerst die principielle Erklärung der Aufgabe der Religionswissenschaft, in welcher also die Reden und die allgemeinen Grundsätze der Theologie Schleiermachers zusammenstimmen, des Näheren an, so erregt dieselbe sehr erhebliche Bedenken.

Ist die Theologie als Religionswissenschaft in erster Linie nur „Gefühlsbeschauung", so fragt es sich wie, wo und an wem man das religiöse Gefühl „beschauen" soll. Als unmittelbares Bewußtsein hat es doch immer nur der Einzelne und zwar zunächst für sich und nach Maßgabe seiner Individualität, also anders wie

---

[1]) Reden, 1. A. S. 58 f. 2. A. S. 56 f. 3. A. S. 165. 201. 214. 247.

[2]) Vgl. hierzu Christl. Sitte S. 18—23. Beilage A § 7 ff. C, IV f. Christl. Glaube § 15. 18.

die Anderen. Ueberdies kommt ja auch das religiöse Gefühl nie für sich vor, sondern immer in Verbindung mit dem sinnlichen. Und doch soll die Religionswissenschaft das religiöse Bewußtsein allein darstellen und zwar in der eifersüchtigsten Sorge für seine Integrität gegenüber den anderen Bewußtseinsformen.

Was nun das erste Bedenken angeht, daß das Gefühl als solches niemals Gegenstand der Reflexion sein kann, so begegnet ihm Schleiermacher mit der übrigens von ihm selbst nicht befolgten Aufforderung das Gefühl aus seiner unwillkürlichen freien Darstellung in der religiösen Rede zu erkennen. Die im Anfang geschilderte freie religiöse Anschauung, welche unwillkürlich sich in gewissen Grundbegriffen fixirt, der poetische und rednerische Ausdruck des Gefühlsinhalts bildet also das nächste Objekt des Religionserkennens, welches dann durch Vergleichung der unreflectirten Gefühlsaussagen unter sich und mit dem zu erschließenden Gefühlsgehalt, der ihnen zu Grund liegt, an die Stelle des poetischen und bildlichen, den dialektisch fixirten und eigentlichen Ausdruck setzt, die Ausdrücke unter sich wieder vergleicht, ordnet, gruppirt und somit eine objektive Darstellung des religiösen Lebensprocesses zu gewinnen sucht. Da sich aber das religiöse Bewußtsein nicht nur in der freien Rede, sondern auch in freien Symbolen, in der Kunst, in bestimmten Sitten, vor Allem im Kultus und sogar in gewissen Lehransichten, mag das Alles mit noch so viel Fremdartigem versetzt sein, äußert und darstellt, so hätte Schleiermacher den ganzen Umfang dieser Lebensäußerungen der Religion als nächstes Objekt des Religionserkennens bezeichnen müssen, aus welchem dann allerdings „das Wesen“ der Religion, beziehungsweise der gesetzmäßige Verlauf des religiösen Lebens zu eruiren wäre. Da er selbst diese Methode nicht eingehalten hat, so mußte er seine individuelle Religion zum Objekte seiner Theologie nehmen und konnte sich überdies vor der Gefahr nicht schützen, der Religion das aus der Metaphysik zu oktroiren, was er ihren Erscheinungsformen nicht entnommen hatte.

Das andere Bedenken, daß man nämlich das religiöse Bewußtsein für sich nicht darstellen könne, weil es eben ohne das sinnliche gar nicht existirt, hat Schleiermacher auch anerkannt, indem er erklärte, daß man nur durch Vermittelung der Anschauung des

Weltganzen Gottes inne werde und daß sich das religiöse Verhältniß, je nachdem man von der Naturseite oder von der Betrachtung der Geschichte aus zum Gottesbewußtsein gelange, verschieden gestalte. Aber daß es ihm gelungen wäre, die Beziehung der religiösen Idee auf das gesammte Leben zu rechtfertigen und die religiöse Betrachtungsweise in ihrer relativen Unabhängigkeit festzustellen, wird man wenigstens seinen Aphorismen zur Religionsphilosophie nicht entnehmen können.

Dagegen muß die allgemeine Bestimmung der Aufgabe des Religionserkennens als eine zweifellos richtige anerkannt werden. Zwar scheint es sich ganz von selbst zu verstehen, daß die Religion (und nicht Gott) das Objekt der Religionswissenschaft bildet. Man muß sich aber erinnern, daß Schleiermacher eine Ansicht zu bekämpfen hat, derzufolge das dogmatische Wissen um Gott die Religion selbst sein soll und die also zwischen Glaube und Dogma, zwischen Theologie und Religiosität eine wesentliche Differenz nicht zugestehen kann. Die Voraussetzung einer Wissenschaft von der Religion ist also die relative Unabhängigkeit der Religion von der Wissenschaft. Indem nun Schleiermacher den Beweis erbrachte, daß der Trieb nach Erkenntniß des Weltganzen durchaus religiöser Art sei und nur in dem religiösen Gedanken Gottes zur Befriedigung komme, und ebenso daß der moralische Proceß ganz und gar auf der religiösen Ueberzeugung von der genuinen Uebereinstimmung der Natur- und Sittenformen beruhe, hat er zugleich die eigenthümliche und selbständige Art des religiösen Processes außer Zweifel gestellt. Dieser Proceß kann nun auch Objekt der wissenschaftlichen Erkenntniß werden, ohne in die Gefahr zu gerathen, daß man ihn wieder mit der letzteren verwechsele. Denn die unmittelbare Gewißheit über Gott als des absoluten Grundes der Einheit der Welt entwickelt sich zwar nicht ohne den Einfluß des wissenschaftlichen Gedankens, sie ist aber nicht dessen Resultat, sondern Ausdruck der persönlichen Erfahrung der absoluten Abhängigkeit der Welt von Gott. Diese innere Gewißheit über Gott und das ihr entsprechende Verhältniß des Menschen zu Gott, das ist die Religion, welche die Wissenschaft als „eine nothwendige Handlungsweise des menschlichen Gemüths“ in ihrer Eigenart und in ihrem Verwachsensein mit dem gesammten

geistigen Leben zu begreifen hat. Soweit wird man Schleiermacher nur zustimmen können.

Nun scheint sich aber der alte Streit zwischen Religion und Wissenschaft wieder zu erheben, sobald die religiöse Gottesidee zum Gegenstande der wissenschaftlichen Betrachtung gemacht wird und sobald die Religion sich dazu herläßt das eigentliche Gebiet der Wissenschaft, die wirkliche Welt, in ihrer Weise anzuschauen und zu erkennen. Schleiermacher hat sich anfangs diesem Streite entzogen, indem er erklärte, die Religion habe mit dem objektiven Erkennen überhaupt nichts zu thun, sondern begnüge sich mit ihrer unmittelbaren Gewißheit der Einheit der Welt in Gott. Wo sie diese Gewißheit in bestimmte Worte und Begriffe fasse, da erhebe sie gar keinen Anspruch auf objektive Welt- und Gotteserkenntniß, sondern folge nur dem subjektiven Bedürfnisse, das auch äußerlich darzustellen was sie innerlich bewege. Damit war die religiöse Deutung der Welt auf eine Linie mit dem poetischen Ausdrucke des subjektiven Idealismus gestellt worden. Ein Standpunkt den Schleiermacher widerwillig, aber, wie ich meine, durch die Natur der Sache gezwungen, später verlassen hat. Denn die religiöse Deutung und Schätzung des Lebens erhebt sich über den poetischen Idealismus durch den Anspruch auf Gewißheit und Wahrheit, ein Anspruch, der in dem Postulate der religiösen Normirung des sittlichen Lebens am stärksten hervortritt.

Aber nicht nur mit der Auffassung der Reden, welche die Darstellung des religiösen Bewußtseins der individuellen Willkür anheimgeben, sondern auch mit der bestimmten Erklärung der Dialektik und Ethik, daß der wissenschaftliche und moralische Trieb in der Religion seine Befriedigung finde, tritt die Behauptung der Glaubenslehre in Widerspruch, derzufolge es der Frömmigkeit zukommen soll, sowohl das Wissen wie das Thun „aufzuregen“. Es liegt ja, wie bereits erörtert, in beiden Bemerkungen Schleiermachers eine Wahrheit. Aber den Ausgleich des scheinbaren Widerspruchs, daß die Wissenschaft ihre Befriedigung im religiösen Glauben und daß dieser wieder in der wissenschaftlichen Aufklärung über sich selbst seine Befriedigung suche, wird man in seinem Religionsbegriffe nicht finden können. Denn wie das schlechthinige Abhän-

gigkeitsbewußtsein direkt das wissenschaftliche Interesse aufregen solle, ist ebensoschwer einzusehen, wie daß dieses in jenem irgendwelche Befriedigung finden könne.[1])

Solange sich also die Wissenschaft auf das Beschreiben des religiösen Processes beschränkt und solange die Religion sich mit dem unwissenschaftlichen Ausdrucke ihrer inneren Gewißheit begnügt, ist kein Conflikt zwischen beiden denkbar. Nun erkennt aber Schleiermacher in dem allgemeinen Theile seiner Glaubenslehre nicht nur an, daß das religiöse Bewußtsein von sich aus eine bestimmte Weltanschauung entwirft, sondern führt sogar eine solche auf dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle fußend aus. Dieses Gefühl objectivirt sich im Gottesbewußtsein und sucht in der Gottesidee eine bestimmte Antwort zunächst auf die Frage nach dem Woher der Weltabhängigkeit. Die Nothwendigkeit einer „isolirten" Betrachtungsweise der Welt, des Menschen und Gottes, freilich immer nur wie sie im religiösen Bewußtsein sich abspiegeln, wird anerkannt und sogar gestattet, daß von dem Sein und Wirken Gottes und der Welt im Menschen, das sich nach Maßgabe der Individualität und des wechselnden Charakters des menschlichen Lebens in diesem modificirt, auf „verschiedene" Beschaffenheiten und Eigenschaften beider zurückgeschlossen werde, mit welchen freilich nichts Wesentliches in Gott, sondern wieder nur die Art wie er sich in uns abspiegelt, ausgedrückt werden soll.

Damit ist nun die subjektive Nöthigung vom religiösen Bewußtsein aus eine Weltanschauung zu entwerfen, in welcher sich dieses vermittelst der Phantasie objektivirt, zugestanden, aber das Interesse an der *Wahrheit* derselben ist nicht befriedigt, die Frage inwieweit wir damit auf ein, wenn auch nur subjektives, *Wissen* Anspruch erheben dürfen, nicht beantwortet. Im Gegentheil betont Schleiermacher auch in der Dialektik und in der Glaubenslehre den lediglich subjektiv-individuellen Charakter aller religiösen Gottes- und Weltanschauung. Zwar die bestimmte Behauptung der Gleichwerthigkeit der pantheistischen, theistischen oder polytheistischen Gottes-

---

[1]) Vgl Christl. Glaube § 3. 4. Ferner: Kap. 3 u. 4 oben.

idee wird nicht aufrecht erhalten. Vielmehr sowie die Religion als subjective Gewißheit über die Welt in Gott endgültig definirt wird, wird auch die monotheistische Gottesanschauung als der vollkommenste Ausdruck jener höchsten Entwickelungsstufe der Religion behandelt. Aber sowenig wie die Wissenschaft producirt die Religion objektive und adäquate Gotteserkenntniß.

Daß die Religion ein sehr starkes Interesse an der Ueberlegenheit und Unabhängigkeit Gottes gegenüber der Welt habe, da sie auch die absolute Abhängigkeit der Welt nur in dem Maße verbürge als sie die Erhabenheit Gottes über dieselbe wahre, daß die religiöse Erhebung des Menschen zu Gott eine leere Illusion sei, wenn sie nicht zugleich eine Erhebung über die Welt, die uns das nicht leisten kann, was wir in Gott suchen, involvire — für das Alles hat Schleiermacher keine Beachtung, geschweige denn ein wirkliches Verständniß. Eine solche „Isolirung" Gottes liegt umsoweniger im Interesse der Religion als wir in ihr ja gerade die Einheit Gottes und der Welt erleben sollen.[1]). Deshalb wird auch jede „isolirte" Aussage über Gott oder die Welt für inadäquat, uneigentlich, bildlich und symbolisch erklärt, eine Erklärung, welche Schleiermacher soweit sie sich auf die Gottesidee bezieht, eingehend zu begründen versucht hat.

Das Gottesbewußtsein ist nämlich „so in das Selbstbewußtsein eingeschlossen, daß beides nicht von einander getrennt werden kann". Es findet sich überhaupt „nie rein, sondern immer an einem anderen". „Nur an einem einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatze ist man sich der Einheit bewußt", dieser dialektische Kanon gilt durchaus auch für den Versuch der religiösen Gotteserkenntniß. Weder im Gewissen, noch in den Ideen, noch endlich im Gefühle haben wir Gott „an sich", sondern, wie sich von selbst zu verstehen scheint, nur in und an uns und immer nur zugleich mit einem das Gottesbewußtsein erregenden Welteindrucke. Von einem objektiven „Gegebensein" Gottes kann dabei umsoweniger

---

[1]) Noch in dem ersten Sendschreiben an Lücke wird erklärt: „die Auffassung der Idee Gottes, an und für sich betrachtet, gehört nicht nothwendig zur Frömmigkeit." Vgl. Stud. u. Krit. 1829. II. 264.

gesprochen werden, als uns alles „äußerlich gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß". Die absolute Determination, in welche Gott die gesammte Welt stellt und welche uns in der Religion zum Bewußtsein kommt, schließt das aber völlig aus. Die Uebertragung der Gottesidee auf einen wahrnehmbaren Gegenstand oder die Vorstellung Gottes als eines „wahrnehmbaren beharrlichen Einzelwesens" ist also immer nur willkürliche Symbolik, die ernstlich gemeint, mitten in die Mythologie hinein führen würde.[1])

Vielmehr kann auch die religiöse Gotteserkenntniß eigentlich nur das Sein und Wirken Gottes im Menschen, beziehungsweise in der Welt beschreiben. Und wo sie zugleich das unvermeidliche Objektiviren und Hypostasiren, das Projiciren und Personificiren des aus dem religiösen Bewußtsein erhobenen Gottesbildes als einen subjektiv nothwendigen Proceß ins Auge faßt, bleibt sie sich doch des sinnlichen Charakters und der lediglich subjektiven Bedeutung dieses Erkenntnißprocesses bewußt. Denn im objektiven Bewußtsein ist so gewiß nichts was dem Gehalte des subjektiven entspräche als ja gerade das erstere in dem letzteren sein unbefriedigtes Bedürfniß nach einer abgerundeten und in sich vollendeten Erkenntniß alles Daseins befriedigen möchte.

Nun hat Schleiermacher auch völlig Recht wenn er behauptet, daß die Religion sowenig wie die Wissenschaft zu einer objektiven Gotteserkenntniß komme. Wir kennen Gott nur sofern er zu unserer Erfahrung kommt oder sofern er auf uns wirkt, aber gar nicht wie er etwa abgesehen von aller Beziehung auf die Welt an sich ist.

Allein damit ist weder etwas Neues noch auch irgendwie Zweifelhaftes gesagt. Schleiermacher hat mit diesem Grundsatz vielmehr nur ein allgemein gültiges logisches Gesetz für das religiöse Gebiet in Geltung gesetzt. Denn es gilt nicht nur von Gott, sondern auch von der Welt und zwar von jedem einzelnen Ding in der Welt, daß wir es nur in der Wirkung, die es auf uns ausübt, in dem Eindrucke, den es auf uns macht, oder mit einem Worte,

---

[1]) Christl. Glaube § 4, 4. 5, Zusatz. Dialektik. S. 153 bis 160. 431.

sofern es zu unserer Erfahrung kommt, zu erkennen vermögen. Wenn wir dann, vermöge einer unabweisbaren subjektiven Nöthigung von der erfahrenen Wirkung auf die unbekannte Ursache zurückschließen und dieselbe nach Maßgabe der erfahrenen Eindrücke benennen, fixiren und gestalten, so müssen wir uns freilich dessen bewußt bleiben, daß dieser letzte Theil des Erkenntnißprocesses ganz eigentlich durch die subjektive Phantasie vollzogen wird und also immer nur zu Hypothesen und Postulaten, zu Ideen und Gedankenbildern führen kann. Das gilt aber, wie gesagt, nicht nur von der Erkenntniß Gottes, sondern auch der Welt und jedes Welttheils, den wir in seinen Einwirkungen auf uns, in seinen Bewegungen und Erscheinungsformen, nicht aber in seinem „Wesen", „an sich", oder um mit Kant zu sprechen, als „Ding an sich" zu erkennen vermögen.

Läßt sich also vom erkenntnißtheoretischen Standpunkte aus gegen die Bildung einer bestimmten Gottesidee ganz und gar nichts einwenden, so galt es gerade nachzuweisen, daß auch das religiöse Bewußtsein sich nur in dem Maße als Ausdruck der absoluten Abhängigkeit der Welt von Gott verstehen lasse, als es zugleich die Realität und die absolute Ueberlegenheit Gottes über die Welt uns gewiß macht. Dafür hat aber Schleiermacher, wie gesagt, kein Interesse. Weil er in Gott nur die Bürgschaft für die Einheit der physischen und intellektuellen Welt sucht und weil er diese Einheit als transcendente absolute Gleichheit beider die Welt constituirenden Faktoren verstehen zu müßen glaubt, hat er für das religiöse Postulat der Erhabenheit Gottes über der Welt nichts übrig.

Die Voraussetzung jeder Gotteslehre, die Begründung der religiösen Ueberzeugnng von dem realen Fürsichsein Gottes, hat also Schleiermacher nicht in Erwägung gezogen. Dagegen behält er mit der Behauptung recht, daß alle Gotteserkenntniß und Theologie so gewiß anthropoeidisch, symbolisch und uneigentlich sei, als wir Gott nicht an sich, sondern lediglich in seiner Einwirkung auf uns durch Vermittelung des Weltganzen zu erkennen vermögen.

Weil die Einwirkung Gottes uns immer durch die Welt vermittelt wird, bleibt unsere Erkenntniß Gottes auch immer sinnlich bedingt. Alle Aussagen über Gott werden daher immer „solche

Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiete des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Bewußtsein sich bewegt". Da wir auf einem anderen als dem „anthropoeidischen" Wege zu bestimmten Aussagen über Gott gar nicht kommen können, so dürfen dieselben auch immer nur „symbolischen" Werth beanspruchen. Will man aber das Anthropoeidische vermeiden und das religiöse Gottesbewußtsein von dem sinnlichen Weltbewußtsein getrennt darstellen, so wird man immer nur zu ganz allgemeinen, im Grunde wenig bedeutenden Abstractionen gelangen. Das religiöse Bewußtsein realisirt sich eben nur im sinnlichen, also gewinnt auch die Gottesidee erst Farbe und Gestalt, wenn wir sie durch die Weltidee anschauen.[1])

Dagegen verliert sie damit an objektiver Wahrheit. Denn wenn schon unsere Aussagen über die Welt als Ganzes die Grenzen des objektiven Wissens überschreiten, um wieviel mehr unsere Aussagen über Gott als der transcendenten unanschaubaren Welteinheit? Findet sich also im religiösen Bewußtsein doch eine Nöthigung oder Veranlassung über Gott und die Welt, wie sie etwa für sich sein mögen, etwas auszusagen, so versteht es sich ganz von selbst, daß diesen Aussagen der Werth objektiver Erkenntniß nicht zugesprochen werden kann. „Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat und ebenso bildlich wie die von der Gottheit."

Bei diesem kritischen Kanon bleibt Schleiermacher. Denn wenn die Glaubenslehre im Anschlusse an die traditionelle Dogmatik unter den dogmatischen Grundformen auch „die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften" aufführt und ausbildet, so kommt sie doch über den „rein schematischen" Begriff der absoluten Causalität (in der religiösen Gefühlssprache Liebe genannt) nicht hinaus. Und wenn sie mit Rücksicht darauf, daß „die Einheit des Einzelnen und Ganzen im Gefühle verschiedenartig erscheint" auch von „verschiedenen" Eigenschaften Gottes und von verschiedenen Beschaffenheiten der Welt zu sagen weiß, so behält sie sich doch ausdrücklich vor, namentlich in Gott damit nichts „Wesent-

---

[1]) Chr. Glaube, § 5, 4. 32, 2. 50. Dial. S. 153. 430 f. Psychol. S. 213. Reden, 3. A., 6. Anm. zur 2. Rede.

liches" setzen zu wollen. Da wir das gesammte mannichfaltige Weltleben unter der absoluten Determination Gottes denken müssen, so erscheint uns von da aus auch seine Einwirkung auf die Welt als eine verschiedene. Und da wir von diesen verschiedenen Wirkungen, die sich im religiösen Selbstbewußtsein abspiegeln auf die absolute Causalität Gottes zurückschließen, so entfaltet sich auch diese vor unserem Denken in verschiedenen Eigenschaften. Beschränkt sich demnach die Theologie auf die Beschreibung der absoluten Bedingtheit der Welt, wie sie sich im religiösen Gefühle unmittelbar ausspricht, so haben ihre Formeln realen Werth, weist sie nach, daß sich diese absolute Bedingtheit nicht aus dem Einflusse eines einzelnen Gegenstandes oder aller wahrnehmbaren Gegenstände oder mit einem Worte aus dem Einflusse der Welt erklärt, so gewinnen ihre Aussagen kritischen Werth, versucht sie aber aus der Weltabhängigkeit die göttliche Causalität zu erschließen, zu definiren und zu objektiviren, so können ihre Formeln immer nur als leere Abstraktionen oder als symbolische Veranschaulichungen gelten.

Als eigentliche Gotteslehre ist die Theologie demzufolge reine Symbolik und kann wohl eine Geltung im Kultus aber nicht in der Wissenschaft beanspruchen.

39. Die Aufgabe der Religionswissenschaft.

Ueberblicken wir die zerstreuten Bemerkungen Schleiermachers zur Sache, so können wir uns nicht verbergen, daß dieselben weder auf Vollständigkeit noch auf Widerspruchslosigkeit, noch auch auf durchgängige Klarheit Anspruch haben. Die viel versprechenden Ansätze zur Feststellung des eigenthümlichen Charakters und der relativen Unabhängigkeit der religiösen Gottes- und Weltanschauung gehen in den sich durchkreuzenden Bestimmungen über das Wesen der Religion verloren. Insbesondere verräth die letztgültige Erklärung des religiösen Bewußtseins in dem Begriffe der absoluten Abhängigkeit eine Resignation gegenüber dem Interesse an der Wahrheit der Gottes- und Weltanschauung, die aus ihm entwickelt wird, daß es Niemanden wundern kann, diese letztere zu einem lediglich subjektiven Phantasiebilde herabgesetzt zu sehen.

Und doch darf man über dem unbefriedigenden Resultate der Erörterungen über die religiöse Erkenntniß in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft eine Reihe sehr bemerkenswerther Andeutungen und Bemerkungen Schleiermachers nicht vergessen, deren Verfolgung vielleicht die angenehmste und dankbarste Aufgabe in der Beurtheilung seiner Religionsphilosophie bildet.

Ich erinnere vor Allem an den vortrefflichen Nachweis, daß die Religion vor und unabhängig von aller Wissenschaft dem Menschen die Anschauung der Welt als eines Ganzen und in dieser die Idee Gottes mit einer an allen Religionen und an jedem einzelnen Subjekte erkennbaren gesetzmäßigen Regelmäßigkeit vermittelt. Diese Anschauung von Gott und Welt gewinnt freilich sowohl an Klarheit wie an Umfang und Gehalt mit der fortschreitenden Erkenntniß der einzelnen Gebiete des Weltlebens. Aber sowie sie regelmäßig deren Ertrag bei normaler Entwickelung für sich verwerthet, so gibt sie erst mit ihrem das Ganze umfassenden Blicke sowohl dem sinnlichen Erkennen wie dem praktischen Handeln des Menschen seine Begründung, seine Einheit, seinen Endzweck. Der Mensch müßte lange, er müßte, wie die Kulturgeschichte bis heute bezeugt, immer vergeblich warten, wollte er sich von dem wissenschaftlichen Erkennen der einzelnen Weltdinge und Weltgesetze die für sein praktisches Verhalten unentbehrliche Antwort auf die Frage nach dem Werthe, dem Sinne und Endzweck des gesammten Weltlebens, in das er verflochten ist, geben lassen. Und wie er diese Antwort auf der untersten Kulturstufe in der Religion gefunden hat, so kann er sie auch auf der höchsten nur in ihr finden. Oder welche Wissenschaft, die sich ihres begrenzten Erkenntnißgebietes und ihrer empirisch bedingten Erkenntnißmethode bewußt bleibt, vermöchte wohl mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln die angeregten Fragen beantworten? Daß uns überhaupt ein Bild vom Weltganzen und durch dessen Vermittelung eine Vorstellung von dem letzten Grunde und dem absoluten Zwecke alles Daseins oder von Gott im Verlaufe des Kulturprocesses aufgeht, und daß uns eine solche frei entworfene Weltanschauung, in der wir vor Allem über Werth und Zweck *unseres* Lebens eine Aufklärung suchen, zum „inneren Bewußtsein der Wahrheit“ wird, das ist ein subjektiver Erkenntnißproceß, der dem wissen-

schaftlichen Erkennen der Einzeldinge zwar nicht an Evidenz, wohl aber an Gewißheit gleichsteht, und der dasselbe sogar ergänzt und begründet, sofern eben keine objektive Wissenschaft zur Erkenntniß des Weltganzen, oder des absoluten Grundes und Zweckes der Welt gelangen kann. Das religiöse Erkennen ist also nicht nur in seinem psychischen Verlaufe von dem wissenschaftlichen specifisch verschieden, es leistet auch dem Menschen etwas, was ihm keine Wissenschaft in aller Welt leisten kann.

Zu bedauern bleibt nur, daß Schleiermacher auf der Spur dieser Gedanken nicht weiter gegangen ist. Und doch lag es im Interesse seiner religions-philosophischen Tendenz, den Beweis anzutreten, daß die Anschauung des Weltganzen für das religiöse Erkennen dieselbe Bedeutung hat, wie die Vorstellungsformen der Zeit und des Raumes für das empirische, und daß uns in dieser „unendlichen" Vorstellungsform mit einer gesetzmäßigen Regelmäßigkeit die Idee vom absoluten Zweck und Grund der Welt oder die Gottesidee aufgeht, von wo aus dann weiter der religiöse Charakter aller Teleologie und Aetiologie aufgezeigt werden konnte. Da Schleiermacher das versäumt hat, so konnte es ihm auch nicht gelingen den dialektischen Gedanken, daß die Metaphysik eigentlich nur verschämte Religion und daß die Religion die einzige mögliche Metaphysik sei, zu begründen.

Wenn nun die Wissenschaft dem Menschen jedenfalls nicht verbieten kann, daß er sich eine Vorstellung von dem Sinne und Endzwecke oder von dem absoluten Grunde (worauf Schleiermacher einseitig bedacht ist) des Weltganzen bildet und zwar unter dem Eindrucke und den Erfahrungen des wechselnden Lebens regelmäßig bildet, so kann allerdings die Wissenschaft fordern, daß die allgemeine religiöse Weltanschauung die Erkenntniß des Besonderen und Einzelnen in der Welt nicht aufhebt, sondern im Gegentheil wirklich ergänzt und im Ganzen der Welt begründet. Hier also wo es sich um die Ergänzung der wissenschaftlichen Detailerkenntniß durch die religiöse Erkenntniß des Weltganzen und wo es sich um die Bestätigung der religiösen Ansicht über Grund, Werth, Zweck und Gesetz der ganzen Welt durch die empirische Erforschung der einzelnen Theile der Welt handelt, erhebt sich der Streit zwi-

schen Religion und Wissenschaft und ergeht die Aufforderung sowohl an die Vertreter der empirischen Wissenschaft wie an die des religiösen Idealismus beide gleichberechtigte und ergänzungsbedürftige Anschauungsweisen zu versöhnen.

Für diese Frage hat aber Schleiermacher ebensowenig Interesse wie für die andere nach der Wahrheit der religiösen Weltanschauung. Die Behauptung der Unabhängigkeit der Religion von aller Wissenschaft findet ihr Correlat in der Erklärung der Gleichgiltigkeit der Religion gegen alle Wissenschaft. Die Religion als Gefühl oder unmittelbares Bewußtsein absoluter Abhängigkeit ist eine nicht weiter disputable psychische Thatsache. Aber auch die Frage nach dem Woher dieser Abhängigkeit bringt die Religion nicht in Conflikt mit der Wissenschaft. Denn es ist lediglich ein nothwendiger psychischer Proceß, wenn wir mit Hülfe der Phantasie uns nachträglich auch „ein Bild" von dem Etwas machen, das uns absolut determinirt. Da die absolute Determination in Allen die gleiche ist, so kann es nur auf Rechnung der individuellen Gemüths- und Phantasierichtung gesetzt werden, wenn die projicirten Gottesbilder verschieden ausfallen. Die Religionswissenschaft hat aber alle auf diesem Wege entstandenen Gottes- und Weltanschauungen ohne Weiteres zu acceptiren, und es ist nach Schleiermachers Prämissen reine Willkür, wenn er die monotheistische (einerlei ob pantheistische oder theistische) Weltanschauung bevorzugt, weil sie dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit der ganzen Welt am meisten entspreche. Denn der Fetischanbeter weiß sich von seinem Fetisch auch absolut abhängig, und der Buddhist weiß sich absolut zum Dasein determinirt ohne sich weder eine monotheistische noch fetischistische Aufklärung darüber zu geben. Nach Schleiermacher ist vielmehr jede Theologie nicht nur individuell oder positiv, sondern jede individuelle Theologie ist auch die richtige Erklärung des religiösen Bewußtseins — sofern sie nur die absolute Abhängigkeit nicht in Frage stellt. Weil aber die Theologie gar nicht „zu deduciren und zu beweisen", sondern lediglich „zu beschreiben" hat, kann sie auch nicht in Conflikt mit der Wissenschaft kommen. Denn die Wissenschaft ist zunächst Erkenntniß des Wirklichen. Auch die Religionsphilosophie hat nur die Aufgabe die Genesis, Entwickelung und Objektivirung des religiösen Bewußt-

seins in seinen mannichfachen individuellen Gestaltungen und im Verhältnisse zu den übrigen „Thatsachen des Bewußtseins“ zu erkennen. Indem sie somit „die höchste subjektive Funktion“ des Geistes darstellt, kann sie nicht in Widerspruch zur Philosophie treten, welche „die höchste objektive Funktion“ des Geistes repräsentirt. Wenigstens vom Standpunkte der Schleiermacher'schen Religionslehre aus. Denn so gewiß die „sinnliche“ Erkenntniß des Einzelnen die intuitive Anschauung des Ganzen, so gewiß die objektive Erforschung der sinnenfälligen Vielheit der Weltdinge die subjektive Ueberzeugung ihrer unanschaubaren absoluten Einheit nicht ausschließt, so gewiß schließt die Wissenschaft die Religion und diese jene nicht aus.[1])

Aber die wissenschaftliche Aufgabe der Religionsphilosophie ist nicht erschöpft mit der Beschreibung des religiösen Selbstbewußtseins in seinem Verhältnisse zu dem gesammten geistigen Leben und mit der Darstellung der geschichtlichen Erscheinungsformen, in welchen sich die gemeinschaftliche Religion individualisirt; auch die Concession, welche die Glaubenslehre mit der Darstellung der Art und Weise, wie sich das religiöse Bewußtsein in einer Gottes- und Weltanschauung objektivirt, der traditionellen Lehre und dem populären religiösen Bedürfnisse macht, erschöpft diese Aufgabe nicht. Vielmehr krönt sich die wissenschaftliche Leistung derselben in dem objektiven Beweise des subjektiven Rechtes und der Wahrheit *einer* unter den vielen möglichen religiösen Weltanschauungen, was Schleiermacher um so weniger hätte verkennen sollen, als er doch ausdrücklich erklärt, daß es verschiedene Stufen in der Entwickelung der Religion gibt und anerkennt, daß uns die Gottesidee, welche für die Wissenschaft leerer Schematismus und für den poetischen Idealismus ein schönes Gedankenbild bleibt, *in der Religion zum unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit werde.*

Indem aber die vergleichende Religionswissenschaft den Beweis für die Wahrheit einer bestimmten religiösen Weltanschauung

---

[1]) Christl. Glaube § 2, 28. § 18. Ethik (T.) S. 170. Dial. § 63—74. § 134. Beil. C, IX. — Es ist lediglich falsch, wenn Braniß (a. a. O. S. 137 f.) behauptet: Schleiermacher habe einen förmlichen Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie constatirt.

antritt, geräth sie nicht in Gefahr auf das philosophische Gebiet hinüber gedrängt zu werden. Denn wenn auch die religiöse Weltanschauung dasselbe Gebiet umspannt, welches die Philosophie zum Gegenstande ihrer Untersuchung nimmt, so ist doch die Entstehung, Methode und Wahrheit des religiösen Erkennens von der wissenschaftlichen Detailforschung so weit wie möglich verschieden. Beschränkt sich also das Religionserkennen auf sein Gebiet, das religiöse Bewußtsein, entwirft es seine Weltanschauung lediglich auf Grund der religiösen Erfahrung, so ist es so gut wie jede andere positive Wissenschaft unabhängig und frei innerhalb seiner Grenzen. Sowohl das begrenzte Forschungsgebiet, wie auch die empirisch-descriptive Methode, meint denn auch Schleiermacher, scheidet die Religionswissenschaft von der universell gerichteten, voraussetzungslosen Speculation; von der empirischen Wissenschaft aber trennt sie die Tendenz „auf Einheit und Totalität", die sich freilich an der Anschauung des Weltganzen nur nährt, ihre Befriedigung hingegen allein in der subjektiven Ueberzeugung des Menschen findet. Das ist nun auch im Ganzen genommen richtig. Aber Schleiermacher hätte seinen ursprünglichen Intentionen zu Folge mehr sagen dürfen. Er hätte erklären müssen, daß die positive Metaphysik nur verirrtes Religionserkennen ist, und daß die Religion allein den metaphysischen Trieb des Menschen auf Erkenntniß des Weltganzen befriedige. Diese Bewährung des alten Satzes: philosophia quaerit, religio possidet veritatem vermißt man um so mehr bei ihm als er doch selbst die ganze Metaphysik in dialektische Kritik auflöst und der Behauptung treu bleibt, daß man das Ganze der Welt und deren absoluten Grund (und Endzweck, wie wir hinzufügen) nur auf religiöse Weise erkennen kann.

40. Die religiöse Gottesidee und die Unsterblichkeitsfrage.

Die allgemeinen Grundsätze der „religiösen Erkenntnißlehre" Schleiermachers in der Anwendung auf den positiven Stoff einer bestimmten Religion zu erproben, ist hier nicht der Ort. Wohl aber haben wir uns die allgemeinen Resultate seiner Religionsbetrachtung, wie sie sich namentlich in der Gottesidee concentriren, im Vergleiche

mit seiner philosophischen und moralischen Weltansicht zur Feststellung unseres Endurtheils zu vergegenwärtigen.

Dabei tritt uns freilich wieder der Umstand hindernd entgegen, daß Schleiermacher sich nirgends erschöpfend und mit der Absicht seine positive Gottesidee zu rechtfertigen zur Sache erklärt hat. Wenn es aber erlaubt ist, seine aphoristischen Erklärungen zusammenzutragen und zu vergleichen, so ergibt sich als Antwort auf die gestellte Frage, daß eine bemerkenswerthe Differenz zwischen der religiösen und philosopischen Gottesidee nicht obwaltet, was man nun freilich angesichts der Thatsache, daß Schleiermacher die Philosophie zur Einsicht in ihre Unfähigkeit über Gott etwas haltbares auszusagen verurtheilt und ihrem metaphysischen Bedürfnisse in der Religion Befriedigung verheißt, nicht seltsam finden kann.

Die religiöse Gottesidee, welche sich in seinem allgemeinen Religionsbegriff abspiegelt, ist denn auch so wenig wie dieser Resultat jener vergleichenden Empirie, jener Beobachtung „der Thatsachen und Bedürfnisse des religiösen Bewußtseins", welche er selbst der Religionswissenschaft als Methode anempfohlen hat, sondern vielmehr Postulat seines metaphysischen Bedürfnisses nach einer absoluten Garantie für die Uebereinstimmung der moralisch-intellektuellen und der physischen Welt.

Allerdings begegnet diesem metaphysischen Bedürfnisse jene ästhetische Empfindung für die Einheit der Welt, für die Harmonie des Universums. Aber gerade diese Begegnung ist für die Ausbildung des Religionsbegriffs und der Gottesidee verhängnißvoll geworden. Denn der Sinn für das Weltganze, für das Eine in Allem, der Schleiermacher einer Offenbarung gleich aufgegangen war, verleitete ihn, die Lösung der Widersprüche und Gegensätze in der Erscheinungswelt in einer transcendenten absoluten Gleichheit ihrer Theile zu suchen. Die Wissenschaft hat ihm die Frage gestellt wie der Gegensatz von Vernunft und Natur, Denken und Sein, Idealem und Realem zu lösen sei, und die Religion hat er darauf antworten lassen, durch den Glauben an eine jenseits der Erscheinungswelt liegende absolute Einheit des Idealen und Realen. Unter dem Drucke jener metaphysischen Frage hat Schleiermacher dann die Religion als unmittelbare Gewißheit der Einheit des Idealen und Realen

oder als unmittelbares Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit der Erscheinungswelt von dem einen Sein, das ihre Mannichfaltigkeit zur Einheit eines Ganzen bestimmt, erklärt.

So ist denn auch der Gott, dessen der Religiöse unmittelbar inne wird, kein anderer als der, welchen der Philosoph sucht: die transcendente absolute Einheit des Seins. Somit besteht hier eine Relation zwischen Religionsbegriff und Gottesidee, welche die Behauptung Schleiermachers, daß zwischen dem religiösen Erleben Gottes und dem religiösen Gedanken von Gott ein nothwendiger Zusammenhang nicht statthabe, in keiner Weise bestätigt. Vielmehr dienen die Ausführungen Schleiermachers selbst der gerade entgegengesetzten Meinung zum Beleg, daß nämlich Gottesidee und persönliche Religiosität direkt durch einander bedingt sind. Die mystisch-ästhetische Religiosität vollzieht nämlich ihre Objektivirung mit derselben Nothwendigkeit in der pantheistischen Weltansicht, wie sich diese immer in jener subjektiv realisiren wird. Die religiöse Gotteserkenntniß Schleiermachers oder seine Gottesidee ist nur der Reflex seiner subjektiven Religionsauffassung, um nicht zu sagen Religiosität.

Die Dialektik hat den Beweis führen wollen, daß alle Gottesideen, welche die Wissenschaft aufzustellen bemüht ist, durchaus unzulänglich, weil „leerer Schematismus" seien. Sie hatte in dieser Rücksicht ausdrücklich behauptet, daß der Theismus sowenig wie der Pantheismus das zum Ausdruck bringe, was der Unendlichkeitstrieb des Menschen in Gott sucht. Aber die gesammte Kritik der dialektischen Religionsphilosophie hatte nur einen Maßstab zur Beurtheilung der verschiedenen Gottesideen aufzustellen: das Postulat der gegensatzlosen absoluten Einheit. Weil diese von keiner metaphysischen Construction erreicht wird und für jede im besten Falle ein leerer Gedanke ohne entsprechende Wirklichkeit bleibt, deßhalb gibt es keine wissenschaftliche Gotteserkenntniß. Dabei konnten wir uns jedoch nicht verhehlen, daß der Weltansicht der Philosophie Schleiermachers einzig und allein der „leere Gedanke" des einen Seins, das alles viele Sein in absoluter Determination bedingt und insofern begründet, conform ist. Die Anerkennung „der fast unabänderlichen Nothwendigkeit Gott persönlich zu denken" wird jedenfalls in dem System nicht weiter berücksichtigt und will um so weniger

bedeuten als in ihr lediglich die anthropoeidische Richtung der menschlichen Phantasie, oder die allgemeine Neigung zur Bewußtseinsvergötterung ausgedrückt sein soll.[1])

Entwirft uns nun die Religion ein lebensvolleres und ansprechenderes Bild von Gott wie die Philosophie? Wohl schwerlich. Einmal, die Religion ist ja nichts anderes als unmittelbare Gotteserkenntniß, und ihr kann es also gleichgiltig sein wie die Reflexion die Gegenwart Gottes im Menschen hinterher deutet. Dann aber soll man überhaupt nur auf „religiöse Weise" jener absoluten Einheit des Seins inne werden, welche die Wissenschaft und die Moral im Verlaufe des Kulturprocesses, der sich in dem Gegensatze des Idealen und Realen bewegt, jedoch mit der Tendenz denselben zu überwinden, postuliren.

Religion und Wissenschaft und Moral suchen also *denselben* Gott, aber nur die Religion findet ihn wirklich. Und von der Religion wird geradezu verlangt, daß sie dem Menschen *den* Gott gewiß mache, welchen jene Beiden zur Begründung ihres Unternehmens, die Harmonie zwischen Natur und Vernunft herzustellen, brauchen. Wir dürfen also keine Verschiedenheit zwischen dem metaphysischen Postulate Gottes und der religiösen Idee von Gott erwarten. Vielmehr das Suchen der Wissenschaft nach Gott kommt in der Religion zur Befriedigung. Wenn die Reden anfänglich die Idee des Universums an Stelle der Gottesidee proklamiren, so geben sie damit doch nur der Ueberzeugung Ausdruck, daß die getheilte gegensächliche Welt *dennoch* ein harmonisches Ganze ist, und es ist keine Inconsequenz, wenn später der Begriff des Universums, der auch auf die Erscheinungswelt Anwendung erleidet, durch die Gottesidee zur bestimmteren Bezeichnung der unanschaubaren absoluten Einheit der empirischen Welt ersetzt wird. Die Bürgschaft dafür daß die getheilte Welt dennoch ein Ganzes ist, hat Schleiermacher immer nur in einer transcendenten Gleichheit ihrer Theile finden zu können gemeint. Die modificirte Gottesidee modificirt dann den Religionsbegriff. Ist Gott die höchste weltbegründende Einheit, so ist der Sinn für diese absolute Einheit die Religion.

---

[1]) Vgl. Dial. S. 136. 155. 531. Ges. Briefe II, S. 341 ff.

Wird endlich nach dem Verhältniß jener höchsten Einheit zu der mannichfaltigen Vielheit des Weltlebens gefragt, so kan ndasselbe immer nur in Form der Causalität aufgefaßt werden, aber im Unterschiede vom zeitlichen Causalnexus, der absoluten Causalität. Diese letztgiltige Definition der Gottesidee, welche in der Glaubenslehre zur vollen Geltung kommt, hat aber zur Folge, daß darauf gehalten wird, daß auch der Mensch der Einheit alles Seins nur in Form des absoluten Abhängigkeitsgefühls inne wird. Wenn nun in Gott nichts gesucht wird als die Einheit der Welt und wenn nichts von ihm erfahren wird als die absolute Determination, so versteht es sich ganz von selbst, daß diese Art der Religion — nach Schleiermacher das allgemeine Wesen der Religion — von Gott nichts Anderes auszusagen gestattet, als daß er die Einheit des Seins oder die absolute Causalität sei, welche die Vielheit der Erscheinungswelt zur Einheit eines Ganzen absolut bestimme.[1])

Es ist keine „Religion ohne Gott" die der Redner verkünden wollte. Und die Meinung, „daß die Idee von Gott sich zu jeder Anschauung des Universums bequeme" und daß „eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andere mit Gott" wird schon in der ersten Auflage der Reden durch die Erklärung paralysirt, daß den verschiedenen Religionsstufen auch verschiedene Gottesideen entsprechen, ja daß die niederen oder höheren Religionsstufen an den begleitenden Vorstellungen von Gott erkennbar seien.

Also ist die pantheistische Gottesidee nothwendiges Correlat

---

[1]) Der Ausdruck „Universum" wird abwechselnd gebraucht mit den anderen: „die Gottheit", „das Eine und Ganze", „das Weltall" und später ersetzt durch bestimmtere Ausdrücke wie „die Einheit des Ganzen", „Gott", „die göttliche Weltordnung", neben welchen freilich die unbestimmteren Bezeichnungen: „Universum", „das Ewige", „das Unendliche" auch noch vorkommen. Reden, 1. A. S. 310. 2. A. S. 67. 77. 159. vgl. mit 3. A. (Theol. W. I.) S. 189. 196. 249. 251. 255. 258. u. a. m. — Das Weltganze oder das Universum wird dann später als das abgeleitete vom ursprünglichen, als das getheilte vom absolut einen Sein, als erscheinende Wirkung vom transcendenten Grund, als Offenbarung Gottes von Gottes Wesen unterschieden.

des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs. Womit nicht behauptet werden soll, daß Schleiermacher dogmatischer Pantheist war, vielmehr stellt er sich in den Reden wie in der Dialektik zur Formel ganz gleichgültig.

Denkt man Gott „persönlich", oder denkt man ihn als die „über alle Persönlichkeit hinaus gestellte allgemeine alles Denken und Sein hervorbringende und anknüpfende Nothwendigkeit", so ist die eine Vorstellung „beschränkt", die zweite „todt und starr". Uebrigens wird bemerkt, „daß beide Vorstellungsweisen gar nicht so weit auseinander liegen als es den Meisten erscheint". Jedenfalls „ist die gewöhnliche Vorstellung von Gott als einem einzelnen Wesen außer der Welt und hinter der Welt nicht das Eins und Alles für die Religion, sondern nur eine selten ganz reine, immer aber unzureichende Art sie auszusprechen." Aber auch die pantheistische Formel ist inadäquat. Man kann eben Gott nur im Gefühl nicht im objektiven Wissen erkennen.[1])

Inwiefern diese Sachlage in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre verschoben werde, lassen wir hier dahin gestellt. Zu ihrer Bestätigung aber ist noch Folgendes hervorzuheben. Wie Schleiermacher in der Dialektik die Einheit der Welt in der postulirten transcendenten Gleichheit ihrer Theile sucht und somit das Verhältniß von Gott und Welt nur nach Analogie des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung oder Ursache und Wirkung oder endlich Sein und Modus zu denken übrig läßt, so gibt das religiöse Bewußtsein, wie er es bestimmt, keine Veranlassung von sich aus dieses Verhältniß sich etwa anders vorzustellen. Wenn nämlich behauptet wird, daß Gott „Bestandtheil" des menschlichen Wesens sei, daß es von Seiten des Menschen eine Einwirkung auf Gott nicht geben könne, daß endlich die Determination der Welt durch Gott eine absolute sei und dieser den Charakter eines Ganzen erst aufpräge, so läßt sich das Alles wieder nur verstehen, wenn das Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt so vorgestellt wird,

---

[1]) Reden, 1. A. S. 130. 2. A. S. 167. 3. A. S. 256. — 3. A. S. 264. 279. 325. 401. — Vgl. Kap. 3.

daß jener das absolut bestimmende Wesen, diese die absolut bestimmte Erscheinung ist.

So wenig wie das objektive wissenschaftliche Bewußtsein, so wenig hat das subjektive religiöse etwas übrig für die Selbstständigkeit Gottes gegenüber von der Welt. Vielmehr erreichen Beide ihre Tendenz in Gott die Einheit der Welt zu finden nur in dem Maße als sie jede wesentliche Differenz zwischen Gott und Welt aufheben. Damit hat nun Schleiermacher das religiöse Interesse an der Ueberlegenheit Gottes über die Welt jedenfalls nicht zum richtigen Ausdruck gebracht, aber er hat auch hier den Gedanken bewährt, daß es in der Religion eine Beziehung auf Gott nicht gibt, die nicht zugleich Beziehung auf das Weltganze ist, und daß die Verschiedenheit in der Auffassung dieser Beziehung auf Gott bedingt ist durch die Anknüpfung des religiösen Triebes an irgend ein Glied dieses Weltganzen, sei es die Natur oder die Geschichte oder irgend ein Einzelereigniß oder eine einzelne Person.

Daß bei seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt für die aktiven Bethätigungen des religiösen Sinnes in Gebet, Opfer, Cultus ꝛc. rein nichts übrig bleibt, bestätigt nur die frühere Bemerkung, daß Gottesidee und Religion in einem direkten Verhältnisse zu einander stehen und sich gegenseitig als Maßstab ihres Werthes und ihrer Bedeutung gebrauchen lassen.

Es liegt vor Augen, daß die religiöse Weltansicht, welche das Correlat dieser Gottesidee bildet, in keiner Weise geeignet erscheint, die Selbstständigkeit, den besonderen Werth oder gar die Unsterblichkeit der einzelnen Formen des Daseins, insbesondere also der menschlichen Persönlichkeit zu garantiren. Vielmehr gilt es gerade als die religiöse Betrachtungsweise der Personen und Dinge, daß man deren Selbstständigkeit, Eigenthümlichkeit und besondern Werth *übersieht*, weil der Religion nicht das Einzelne und Persönliche, sondern einzig und allein das Ganze und Allgemeine in's Auge faßt. „Die Religion strebt ganz dahin, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen in's Unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch so weit als möglich eins werden sollen mit ihm". Bezieht man die Unsterblichkeitsidee, die an sich mit der Religion

gar nichts zu thun hat, auf das religiöse Bewußtsein, so ergibt sich eine Modifikation derselben, die jedenfalls dem Glauben an den Fortbestand des Einzelnen und Persönlichen nicht das Wort redet. „Denn wenn unser Gefühl nirgend am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges; und man kann mit Recht sagen, daß das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert haben und die Unsterblichkeit genießen." „Wer gelernt hat mehr zu sein als er selbst, der weiß, daß er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert; nur wer so sich selbst verläugnend mit dem ganzen Weltall zusammengeflossen ist, hat ein Recht zu den Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und zu der Unsterblichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen."[1])

Die endgiltige Erklärung der Religion bestätigt diese rethorischen Ausführungen. Denn wir haben uns oben überzeugt, wie der Mensch zum unmittelbaren Bewußtsein Gottes nur gelange, oder wie er seine Einigung mit Gott nur vollziehe unter der Bedingung der Erweiterung seines Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein oder unter der Bedingung, daß er sich nicht mehr als Selbst und Person, sondern lediglich als „Welttheil" fühle. Der Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, in das wir ja alles endliche Sein mitaufnehmen, ist nur der Ausdruck für den totalen Verlust des eigenen Selbst, für das Verzichtleisten auf alles selbstständige Sein, auf allen persönlichen Werth. Somit finden wir also Gott nur unter der Bedingung der Preisgabe unserer persönlichen Selbstständigkeit, und so schauen wir die Welt in Gott nur, indem wir zugleich alle

---

[1]) Reden 3. A. (Th. W. I.) S. 110. 118—120. — Schleiermacher hat anfänglich nicht nur erklärt, daß ihm die Religion geblieben sei als Gott und Unsterblichkeit für ihn verschwanden, und daß die Art wie die Meisten die Unsterblichkeit nehmen „ganz irreligiös" sei, sondern geradezu gefordert, daß man „aus Liebe zum Universum" das eigne und also auch das ewige persönliche Leben aufgebe. 1. A. S. 15 52. 3. A. S. 152. Dafür wird „die Aufgabe" gestellt, „mitten in der Endlichkeit eins zu sein mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick." Das sei die religiöse Unsterblichkeit. 1. A. S. 131 ff. 3. A. S. 253. 263. 264.

ihre individuellen Bestandtheile in dem Schmelztiegel des einen allgemeinen Seins zerfließen und sich auflösen sehen.

Nun steht freilich diese religiöse Weltanschauung Schleiermacher's in einem unauflöslichen Widerspruche mit der Betonung des Werthes der Individualität, der wir bei Besprechung der Monologen begegneten, und mehr noch mit der Bedeutung, welche die Ethik der Persönlichkeit in dem sittlichen Culturprocesse abzugewinnen wußte. Demnach erscheint hier die früher nachgewiesene Unfähigkeit des pantheistischen Monismus die Existenz und den Werth des Individuellen aus dem Alleinen wissenschaftlich zu begreifen, als alternirende Negation der Moral durch die Religion und dieser durch jene. Nach einer Lösung dieses Widerspruchs sucht man vergeblich in der Weltanschauung Schleiermachers. Es ist mir aber das der eclatanteste Beweis für die Richtigkeit meines früheren Urtheils, daß Schleiermachers Gottesidee die Einheit der Welt in dem Maße nicht verbürgt, als sie selbst nicht sowohl aus der religiösen Erfahrung geschöpft, als vielmehr durch die pantheistische Philosophie der Religion octroirt worden ist. So kann es am Ende nicht auffallen, daß die Proclamirung der Selbstständigkeit der Religion resultatlos verläuft und daß die religiöse Gottes- und Weltanschauung Schleiermachers zuletzt nur die Postulate seiner philosophischen Metaphysik repräsentirt, unter deren Druck, wie nachgewiesen, bereits die charakteristische Verbildung seines Religionsbegriffs sich vollzogen hat.[1])

4. Religion und Kirche.

41. Das religiöse Handeln im Cultus.

Für die Bildung der Kirche zieht Schleiermacher drei Faktoren in Betracht:

---

[1]) Mit vollem Recht hebt Ritschl (a. a. O. S. 42 ff.) hervor, daß Schleiermacher's Weltanschauung insofern sie die Linie der heidnischen Philosophie einhält, als sie den Kosmos der Persönlichkeit unbedingt überordnet, während seine sittlichen Grundanschauungen sich in der Richtung auf die christliche Weltansicht bewegen, welche die Synthese zwischen Moral und Religion in der Weise vollzieht, daß sie dem Menschen gerade in der Abhängigkeit von Gott seine Ueberlegenheit über die ganze Welt verbürgt.

1. den Trieb das religiöse Bewußtsein zu äußern.

2. den Trieb sich über diese Aeußerungen zu verständigen und sich an ihrer gemeinschaftlichen Darstellung zu erbauen,

zuletzt, freilich nur beiläufig, die geschichtliche Bedeutung der Religionsstifter, welche einer bestimmten religiösen Grundanschauung den klassischen Ausdruck geben und eben dadurch zum Sammelpunkt für alle Diejenigen werden, die nach dem Gesetz der Wahlanziehung gerade nach diesem gemeinschaftbildenden Mittelpunkte gravitiren. Wir haben demnächst im Anschlusse an das religiöse Erkennen das religiöse Handeln oder den Cultus in's Auge zu fassen.

Es steht nun im genauesten Zusammenhange mit dem nachgewiesenen Ueberwuchern des metaphysischen Interesses über das eigentlich religiöse, daß Schleiermacher im Widerspruche mit seinen eigenen Grundsätzen, die Anwort auf die religiöse Frage durch Vermittlung der Metaphysik statt durch Anschauung der Aeußerungen der Religion im Cultus und der von diesem geleiteten Sitte zu finden glaubte. Die Einladung, die Religion aus ihrem Hervortreten in Gebet, religiöser Rede und Kunst kennen zu lernen, welche der Redner an Diejenigen richtet, die sie mit Moral und Metaphysik vermengen, ist der Religionsphilosoph selbst nicht gefolgt. Freilich bewegen sich alle die Erklärungen der Religion, welche dieselbe als „Genuß der Schönheit der Welt", als „passives Anschauen und Fühlen des Universums", als innerliches Erfahren der absoluten Einheit, oder endlich als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl bestimmen bereits in einem Widerspruch mit jener Einladung des Redners an die Verächter der Religion. Denn es versteht sich von selbst, daß die so gekennzeichnete Religion sich zu dem Triebe nach Aeußerung ebenso indifferent stellen muß, wie zu dem Wissenstriebe.

Der eine Grundfehler des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs tritt also auch hier wieder klar zu Tage. Dennoch findet Schleiermacher von seiner passiven Gefühlsreligion einen indirekten Uebergang zum Handeln so gut wie zum Erkennen. Es ist nämlich der allgemeine Darstellungstrieb mit dem der Geselligkeitstrieb auf das Engste zusammenhängt, welchem auch das Innerlichste im Menschen sich nicht entziehen kann. So wissen die Reden bereits in der ersten Auflage von einem unwillkürlichen Hervortreten des religiösen

Sinnes „in Ton und Geberde" zu reden und zur Belauschung jener feierlichen Momente, in welchen die Andacht in der Gebetsrede hervorbricht, einzuladen. So wird in der dritten Auflage behauptet: „mit keinem Elemente des Lebens ist wohl den Menschen ein so lebhaftes Gefühl eingepflanzt von seiner gänzlichen Unfähigkeit es für sich allein jemals zu erschöpfen als mit der Religion". Es handelt sich dabei um die gegenseitige Ergänzung in der Darstellung des Unendlichen und um die Erregung des religiösen Sinnes durch diese Darstellung.

Aber wie gesagt: es ist nicht die Religion als solche, welche in Darstellung übergeht, es ist vielmehr der Umstand, daß auch das religiöse Bewußtsein sich der allgemeinen geistigen Lebensbewegung nicht entziehen kann, welcher die Darstellung des Innersten durch Vermittlung des von der Religion unabhängigen „Triebes nach Aeußerung zum Zwecke des Gemeinschaftbildens" verursacht. Das „Gattungsbewußtsein" findet nämlich seine Befriedigung „nur in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene". Abgesehen von dem Uebergehen des Gefühls in das eigentlich sittliche Handeln äußert sich dasselbe auch unmittelbar als solches und veranlaßt durch diese Selbstoffenbarung die „Nachbildung" gleicher Gemüthszustände in Anderen. Selbstverständlich bleibt dabei die Gefühlsäußerung an sinnliche Medien gebunden, wie ja auch das fromme Gefühl erst in Verbindung mit sinnlichen Affektionen zu „frommen Momenten" und „Erregungen" wird.[1])

Den Reden gilt nun als eigentliches Darstellungsmittel der Religion die begeisterte und kunstmäßige Rede. Seine eigene Religion aussprechen und dadurch die Religiosität Anderer erregen, oder den Ausdruck der Religiosität Anderer auf sich erregend, ergänzend und berichtigend wirken lassen, das ist der Verlauf des religiösen

---

[1]) Werke I, S. 319 ff. Glaubensl. § 3, 4. 6, 2. — Als unmittelbare Gewißheit Gottes steht die Religion dem Erkennen immer noch näher wie dem Wollen. Man kann Gott in seinen Wirkungen fühlen und unmittelbar erkennen, aber zu wollen braucht man die absolute Abhängigkeit um so weniger als man sie erleben muß.

Gemeinschaftslebens, wie ihn die Reden beschreiben. Demgemäß wird auch die priesterliche Funktion, zu deren Ausübung Jeder berufen ist, in Analogie mit der prophetischen, begeisterten Rede gedacht. Der Priester ist dazu da, oder Priester wird Einer „um sein eigenes von Gott bewegtes Innere den Anderen hinzustellen als einen Gegenstand theilnehmender Betrachtung", „sie hinzuführen in die Gegend der Religion, wo er einheimisch ist", damit er ihnen „seine seligen Gefühle einimpfe".[1]) Diese unmittelbare rednerische Darstellung der Religion, welche also unter die Kunstthätigkeit fällt, bildet dann den eigentlichen Stoff für den Dogmatiker, welcher die Aufgabe hat, an die Stelle des bildlichen den eigentlichen Ausdruck zu setzen. Es ist aber gewiß nicht zufällig geschehen, daß der „Redner" über die Religion, die rednerische Darstellung derselben in einseitiger Weise betont hat. Und ein Widerspruch zwischen der Behauptung der Ethik, daß die Kunst die Sprache der Religion sei und dieser einseitigen Hervorhebung der religiösen Rede besteht jedenfalls nicht, da Schleiermacher die religiöse Rede jeder Form durchaus in Analogie mit der künstlerischen Selbstmanifestation gedacht hat. Ueberdies ist schon hervorgehoben, daß auch dem gedankenmäßigen Darstellen des Religiösen überall nur ein symbolischer, bildlicher Werth zuerkannt wird, da ja im objektiven Bewußtsein nichts ist was dem subjektiven ganz entspräche und der lehrhafte Charakter der religiösen Rede da um so fehlerhafter erscheinen muß, wo von der Religion behauptet wird, daß sie schlechterdings „nicht lehrbar" sei. Demnach ist es kein Sprung, wenn wir von diesen aphoristischen Erklärungen der Reden sogleich zu der leider auch nur aphoristischen Beschreibung der religiösen Kunst, wie sie sich namentlich im Cultus realisirt, übergehen. Dabei heben wir die auffallende Thatsache hervor, daß eine so künstlerisch angelegte Natur wie die Schleiermachers der kultischen Darstellung der Religion nur eine so flüchtige, um nicht zu sagen, oberflächliche Würdigung hat zu Theil werden lassen. Das ist um so auffallender als die Ethik der Kunst genau dieselbe Bedeutnng für die Religion einräumt, welche die Sprache für die Wissenschaft habe. Inwieweit die positive Theologie

---

[1]) Werke I, S. 8. 179. 181.

Schleiermachers diese Lücke ergänzt hat, werden wir später sehen. Der phisophischen Ethik ist es aber nur sehr unvollkommen gelungen, „die höchste Tendenz der Kirche, die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines Jeden bildet und in welchem Jeder seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt", zu erklären und zu rechtfertigen.[1]) Ebenso unklar und unsicher ist die Unterscheidung der religiösen von der profanen Kunst, welche dort nur angedeutet, in der christlichen Sitte aber genauer ausgeführt wird.

Erwägt man nun, daß Schleiermacher die Darstellung der Religion ganz und gar der Persönlichkeit, ihrer freien Rede-, Ausdrucks- und Bewegungsweise überläßt, so liegt keine Analogie für die religiöse Darstellung näher als die der Schauspielkunst, wobei nur die Differenz hervorzuheben wäre, daß die letztere vorwiegend die Handlung, die erstere vorwiegend die Empfindung und zwar ausschließlich durch das Medium des Wortes und der Geberde (wozu später noch der Gesang gefügt wird) zur Darstellung bringt. Die Virtuosität in der Darstellung des Religiösen würde freilich nicht im geraden Verhältnisse zu der Virtuosität der Religiosität selber zu denken sein, da jene an gewisse intellektuelle und physische Bedingungen gebunden bleibt. Es darf dabei nicht vergessen werden, daß der sittliche Charakter aller und also auch der religiösen Darstellung in der Harmonie des Inneren und Aeußeren zu suchen ist, und daß keine Virtuosität in der Nachahmung religiöser Darstellung für das Fehlen des inneren Gehalts Ersatz bieten kann.

Schleiermacher's philosophische Religionslehre hat demzufolge die Genesis und Art, den Umkreis und die Bedeutung des religiösen Handelns oder des Cultus im allgemeinsten Wortverstande ebenso wenig genügend in Erwägung gezogen, wie sie neben dem wissenschaftlichen das religiöse Erkennen in seiner relativen Unabhängigkeit sicher zu stellen wußte. Die Ausführungen der „christlichen Sitte", welche das kultische Handeln als Abart des darstellenden und mit diesem als Species des sittlichen Handelns überhaupt aus dem

---

[1]) Ethik (T.) S. 162 ff.

religiösen „Impulse“ zu begreifen sucht, heben wir absichtlich für die Darstellung der positiven Theologie auf.[1])

42. Die religiöse Gemeinschaft unter dem Gegensatze von Priestern und Laien.

Wir dürfen daher sogleich das zweite kirchenbildende Element, welches mit dem erörterten in einem nothwendigen Zusammenhange steht, in Betracht ziehen, nämlich den Trieb nach Verständigung und Ergänzung in der Religion durch die Gemeinschaft.

Die Aeußerung der eigenen Religiosität erfolgt zwar zunächst in Gemäßheit sowohl eines unabweislichen Naturtriebes, wie des sittlichen Postulats, daß alles Innere Aeußeres werden müsse und ist von Hause aus mit der Tendenz auf Gemeinschaftsuchen und Gemeinschaftbilden ausgestattet. Wie nun schon bei der Darstellung des Religiösen auf die Individualität gerechnet werden muß, da sich das Wesen der Religion so gewiß in Jedem anders ausprägt, als eben Jeder ein Anderer ist wie der Andere, so kommt derselben bei der Bildung religiöser Gemeinschaften vermittelst der Selbstdarstellung religiöser Individuen eine geradezu constitutive Bedeutung zu.

Die Akademie von Priestern, in welcher Schleiermacher anfänglich nicht nur auf den Austausch aller möglichen religiösen Individualitäten, sondern sogar auf eine gemeinschaftliche Wechselwirkung aller individuellen Religionen gerechnet zu haben scheint, wird von ihm so beschrieben, daß in ihr Jeder bald gebend, bald empfangend, bald als Priester, bald als Laie dahin mit allen Anderen durch Selbstmanifestation wirkt, daß in der Totalität der individuellen religiösen Darstellungen die ganze Religion zur Anschauung kommt. Dabei fühlt keiner den Antrieb den Anderen zu bekehren. Jeder gönnt dem Anderen was ihm eigen ist. Jeder sieht selbst zu wie er durch die Darstellung des Anderen seine eigene Religiosität ergänze; Jeder ist überzeugt, daß Keiner die ganze Religion hat, sondern daß die ganze Religion eben nur in der Totalität

---

[1]) Doch vergl. man „Christl. Sitte“ von 1809 Beil. A S. 23 f.

ihrer individuellen Darstellungen zu finden ist, von denen also auch nichts verloren oder aufgegeben werden kann, ohne Nachtheil für das Ganze. Denn wie das Universum in einer unendlichen Mannichfaltigkeit seiner Darstellungsformen erst ganz und voll zur Erscheinung kommt, so kommt auch die eine Religion in einer unendlich mannichfaltigen Abstufung individueller Darstellungen erst vollständig zur Anschauung.[1])

Diese ideale allgemeine Priesterkirche schwebt Schleiermacher als die triumphirende vor Augen, welche der in bestimmte Rechtsformen gekleideten Kirche als der streitenden schroff gegenüber gestellt wird. Noch stärker tritt die unverhohlene Geringschätzung, welche der Redner dem officiellen Kirchenthum gegenüber zu erkennen gibt, in der Definition der traditionellen Kirche als der Gemeinschaft derjenigen, welche die Religion erst suchen, sie aber nicht besitzen, hervor. „Nicht Religion, nur ein wenig Sinn für sie, ein mühsames, auf bedauernswürdige Art vergebliches Streben, zu ihr selbst zu gelangen, das ist Alles, was man auch den Besten unter ihnen zugestehen kann".

Das gilt insbesondere von der Masse der sog. Laien, welche überall in der Kirche mehr auf Mittheilung von Ansichten und Meinungen *über* die Religion, als auf Mittheilung *dieser selbst* bedacht sind und dadurch zur Verfälschung der Religion und zur Förderung des verderblichen Sektengeistes indirekt mitwirken. Trotz dieser ungünstigen Beurtheilung der Kirche fordert der Redner nicht ihre Auflösung. Vielmehr will er ihre Reform durch die wahre Kirche, womit er zu der Beurtheilung des Kirchenthumes unter dem Gegensatze der unsichtbaren und sichtbaren Kirche übergeht.[2])

Weil es nämlich der Masse der Laien, welche die sichtbare Kirche bilden, an der wahren Religion fehlt, sind dieselben angewiesen, sich ihre Meister und Lehrer unter den „Virtuosen" der

---

[1]) *Reden*, 3. A. S. 181—183. 211. — Es braucht hier nur daran erinnert zu werden, daß auch die Glaubenslehre die Kirchengemeinschaften „als ungleichmäßig fließende" aus dem Gesetz der individuellen Wahlanziehung erklärt. § 6, 2. 3.

[2]) *Reden*, 3. A. S. 186 f. 188. 191 f.

Religion zu suchen, welche die unsichtbare Kirche bilden. Diese Virtuosen in der Religion haben aber nichts gemein mit den amtlich bestellten Pflegern der Religion, sie empfangen freilich ihr Mandat auch nicht von der Masse, sondern von dem Gotte, der in ihrer Seele wohnt. Es sind „die in der Religion Vollkommenen", die wahren Gläubigen, welche die allgemeine religiöse Anlage in der Masse der Laien durch die Darstellung ihrer persönlichen Religiosität entwickeln und ausbilden, und insofern über dieselben „herrschen."[1]) Verräth sich in dieser Bestimmung der Rolle des Virtuosen in der Religion nicht nur der aristokratische, sondern wieder auch der künstlerische Sinn Schleiermacher's, welcher ihn seine Analogie durchweg auf dem Kunstgebiete suchen läßt, so tritt in der entschiedenen Verwerfung der Belastung der Kirche mit staatlichen, polizeilichen und pädagogischen Funktionen sein puristischer Eifer hervor, in dem er die rein private Ausgestaltung des religiösen Gemeinschaftslebens jedenfalls seiner Verquickung mit dem Staatswesen anfangs weit vorziehen zu sollen meinte. Von der privaten Religiosität erwartet der Redner die Regeneration des officiellen Kirchenthums, wobei er indessen die Ansicht durchblicken läßt, daß im Falle dieselbe sich nicht bewerkstelligen ließe, die häusliche Religionsübung auch genügen werde. Mit dem officiellen Kirchenthume wird es erst besser werden, wenn es sich aufgelöst und den Einzelnen überlassen haben wird, sich selbst ihre Meister in der Religion zu suchen. Denn jeder Erfolg in der religiösen Einwirkung der Menschen aufeinander ist bedingt durch persönliche, auf Gleichartigkeit der Gemüthsrichtung beruhende Sympathie. Also erst wenn aller amtliche Zwang in der Kirche weggefallen sein wird, „können sich wahrhaft priesterliche Seelen derer annehmen, welche die Religion suchen; nur so kann diese vorbereitende Verbindung wirklich zur Religion führen und sich würdig machen als ein Anhang der wahren Kirche, denn nur so verliert sie Alles, was in ihrer jetzigen Form unheilig und irreligiös ist". Ja, Schleiermacher sieht die Zeit voraus, wo die officielle Kirche als Mittelglied zwischen der „frommen Häuslichkeit und der (un-

---

[1]) a. a. O. 1. A. S. 184. 3. A. S. 193. 203.

sichtbaren) Kirche der religiösen Virtuosität" ganz hinwegfallen werde.[1])

43. Freikirche und Staatskirche.

Diesem kühnen Phantasiebilde einer völlig freien individuellen Kirchenbildung hat Schleiermacher später eine ganz andere nach Analogie der Staatenbildung ausgeführte Construction der Kirche ziemlich schroff gegenübergestellt. Wie der Staat soll die religiöse Gemeinschaft ihren natürlichen Boden und ihre natürlichen Grenzen in der Familie, dem Stamme und der nationalen Volksgemeinschaft finden und in ihrer Entwickelung durch dieselben bedingt bleiben. Allerdings erkennen die philosophische Ethik und die Glaubenslehre an, daß die Religion über die Volksgrenzen hinaus auf eine die ganze Menschheit umfassende Vereinigung gerichtet ist. Aber das gilt eben nur von der Religion, nicht aber von den Kirchen, in welchen sich die individuellen oder positiven Religionen Form und Gestalt geben. Wenn nun auch keiner individuellen Kirchengemeinschaft die universelle Tendenz fehlen kann, sofern sie anders das die ganze Welt umfassende religiöse Verhältniß zur Darstellung bringen will, so ist dieselbe doch nur insofern Kirche als sie eben eine ganz bestimmte individuelle Auffassung der Religion in festen Grenzen und Formen zum Ausdruck bringt. Diese festen Grenzen und Formen producirt die Religion nicht, sie findet dieselben vielmehr vor und ist in ihrer Individualisirung wesentlich durch sie bedingt. Die „bestimmt begrenzten Kirchengemeinschaften", welche Schleiermacher den „ungleichmäßig fließenden" gegenüberstellt, kommen also unter denselben natürlichen Bedingungen zu Stande wie der Staat, ja sie entwickeln sich mit und in demselben. „Jeder ist von Natur in der Kirche", denn „die Familie ist die ursprüngliche Kirche" wird schon in den Vorlesungen über „die christliche Sitte" von 1809 gelehrt.

Auf den skizzirten Entwurf jener idealen, aus den verschiedensten religiösen Individualitäten zusammengesetzten allgemeinen Prie-

---

[1]) Reden, 3. A. S. 103. 203—205. 206. 210.

sterkirche kommt Schleiermacher später nirgends mehr zurück. Schon die dritte Auflage der Reden hat ihn verwischt bis zur Unkenntlichkeit. Die nationale Eigenthümlichkeit ist es, welche der Kirche wie dem Staate ihre Grenzen vorzeichnet. Inwiefern der Nationalcharakter auch die religiöse Individualität bestimme, ob in ihm vielleicht das in der Religion selbst nicht gefundene Princip der Individuation liege, wird nicht weiter erörtert. An die Stelle des Gegensatzes der Virtuosen in der Religion und der zur Wahl ihrer Meister berechtigten Menge der die Religion Suchenden tritt nun der dem staatlichen Gegensatze von Obrigkeit und Unterthan nachgebildete von Geistlichen und Laien, Kirchenfürsten und Kirchenunterthanen, und wenn mit dem Allem die Kirche auch nicht zu einem bloßen Appendix des Staates herabgesetzt wird, was schon durch die Besonderheit ihres geistigen Departements, der Religion, verboten ist, so läßt sich doch dawider nichts sagen, daß die Staatsleiter „die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaften nach den Principien der bürgerlichen Ordnung feststellen.“ [1])

Es wäre überflüssig die Differenz zwischen der frühesten und späteren Ansicht Schleiermacher's über die Kirchenbildung, welche indessen hier wie dort aphoristisch und unfertig uns gegenübersteht, noch weiter zu verdeutlichen. Dagegen ist es von Interesse sich zu überzeugen, wie sich in seinen Theorien dieselben Gegensätze entgegentreten und durchkreuzen, welche mit einer Art von Nothwendigkeit, wie es den Anschein hat, immer und überall das kirchlich-religiöse Gemeinschaftsleben verwirren und erschüttern. Der Kampf der Interessen zwischen der religiösen Virtuosität und der amtlichen Stabilität, zwischen dem individualistischen Separatismus und dem national-politischen Unionismus, beherrscht in irgend einer Form das kirchliche Leben jedes Volkes und jeder Zeit.

Daß Schleiermacher zur Ausgleichung der sich durchkreuzenden Ansprüche der religiösen Virtuosen auf eine Art amtlicher Autorität und der amtlichen Kirchenführer auf religiöse Virtuosität mit den obigen Ausführungen beigetragen habe, kann man um so weniger

---

[1]) Vgl. Christl. Sitte, Beil. A. S. 24 f. — Chr. Glaube § 3 u. 6. — Die Ausführungen der phil. Ethik Kap. 4.

behaupten, als der bezeichnete Gegensatz in denselben unversöhnt und schroff stehen gelassen wird. Aber auch die Versöhnung der Ansprüche des religiösen Universalismus mit denen des nationalen Partikularismus des Kirchenthums einerseits und die Versöhnung beider mit den Ansprüchen des individualistischen Separatismus andererseits bleibt eine ungelöste Aufgabe.

Muß man Schleiermacher Recht geben, daß er die Bedeutung der Volksthümlichkeit für die Bildung der besonderen kirchlichen Gemeinschaften zur Geltung bringt, so wird man doch schwerlich zustimmen können, wenn er dem Gegensatze von Priestern und Laien constitutive Bedeutung für die Bildung der Kirche einräumt, zumal dann nicht, wenn dieser constitutive Gegensatz nach Analogie des staatlichen von Obrigkeit und Unterthan verstanden werden soll. Damit wird das Politische wieder in das religiöse Gemeinschaftsleben eingeführt und die alte Gefahr heraufbeschworen, daß man den Glauben als Gesetz, die kultische Sitte als legale Pflicht handhabt und das Regiment, welches der Staat zum Zwecke seiner Selbsterhaltung über den Geldbeutel und das Leben seiner Angehörigen ausüben muß, auch auf die Gewissen ausdehnt. Einer solchen Auffassung hätte Schleiermacher aber nicht einmal indirekten Vorschub leisten dürfen, wie er es doch thatsächlich in den religionsphilosophischen Aphorismen zur Sache nicht nur, sondern auch, wie wir später sehen werden, in seiner positiven Theologie gethan hat.

Gewinnt man somit kein abgerundetes und befriedigendes Bild von der Entstehung und Entwickelung des positiven Kirchenthums in seinem Verhältnisse zur religiösen Idee und den Individualisationen der Religion sowohl wie zu den nationalen, staatlichen und socialen Kulturverhältnissen und Organismen, so kehrt man mit Vorliebe zu den schönen Ausführungen Schleiermacher's zurück, in welchen er die Bedeutung des Persönlichen für das religiöse Gemeinschaftsleben und die Kirchenbildung hervorhebt.[1])

Freilich hat Schleiermacher die Frage inwiefern die Virtuosen der Religion bei der Bildung und Erhaltung der Kirche betheiligt

---

[1]) Vgl. bes. die schöne Schilderung der religiösen Virtuosen in der ersten Auflage der Reden S. 197 f.

sind, nicht in nähere Erwägung gezogen. Ihre Aufgabe ist es die religiöse Grundanschauung, welche ihnen neu aufgegangen ist, den Anderen zu offenbaren und dadurch deren Sinn zum Höchsten zu erheben. Und diese Aufgabe „des Erregens und Entzündens" der Religion in der blinden und im Sinnlichen befangenen Masse kann ohne jede Tendenz auf Kirchenbildung gelöst werden. Haus und Verkehr sind der natürliche Boden ihrer freien missionirenden Thätigkeit, die mit der Steigerung des religiösen Sinnes zufrieden, keine Veranlassung findet die Gleichgiltigkeit gegen die Kirche, welche oft genug mit jener verbunden ist, zu bekämpfen. Sowenig also fallen Religionsstiftung und Kirchenstiftung zusammen, daß die erstere von dem Kampf gegen das Kirchenthum, welches die Religion ebensogut verderben wie fördern kann, regelmäßig in der Geschichte begleitet zu sein pflegt.[1])

Wenn indessen Schleiermacher wieder erklärt, daß die meisten Menschen die Virtuosen, welche ihnen die Religion vermitteln und sie in das ihnen angemessene Verhältniß zu Gott einführen, nicht entbehren können, so bietet er damit der später von ihm vertretenen Ansicht einen Anknüpfungspunkt, daß die freie persönliche Vermittelung immer auch zu einer irgendwie organisirten kirchlichen Vermittelung der Religion an die Menge führen werde, wie denn die unverkennbare Geringschätzung, welche der Redner dem officiellen Kirchenthum entgegenbringt, den Ethiker nicht abgehalten hat, die Kirche zu den bleibenden sittlichen Organismen zu rechnen. Indessen hat sich Schleiermacher der Einsicht schon in den Reden nicht ganz entziehen können, daß die Religionsstifter, wollen sie anders ihre religiöse Grundanschauung erhalten und verbreiten, immer auch irgendwie Kirchenstifter werden müssen und daß die Kirche, wie weit sie auch von der Religion verschieden sein mag, doch noch eine andere Bedeutung für die letztere hat, als die eines zu beseitigenden Hemmnisses der wahren und freien Religiosität.

Diese Ausführungen finden übrigens eine theilweisige Ergänzung in der nachfolgenden Erklärung der Entstehung der positiven

---

[1]) Reden, 1. A. S. 140 f. 197 f. 224. 3. A. S. 149 f. 352. 435.

Religionen, die ja doch nur als freie Religionsgemeinschaften oder in bestimmt begrenzten Kirchen existiren und zur Anschauung gebracht werden können.

5. Die Religion und die Religionen.

44. Die Entstehung der positiven Religionen und ihr Verhältniß zum Wesen der Religion.

In eigenthümlicher Weise durchkreuzen sich schon in den frühesten religionsphilosophischen Auslassungen Schleiermacher's das Interesse an „dem Wesen der Religion" und das Interesse an den religiösen Individualitäten, an den positiven Religionen, in welchen „die Religion" sich darstellt. In dem Maße nämlich in dem Schleiermacher auf dem Wege der Abstraktion das allgemeine Wesen der Religion festzustellen sucht, verfällt er der Gefahr dieses Wesen der Religion wieder nach Art der Vertreter der perhorrescirten „natürlichen" Religion als eine eigene Religion den positiven Religionen bei- oder überzuordnen. Andererseits tritt das Interesse an dem allgemeinen Wesen der Religion in dem Maße zurück als er sich auf die Erkenntniß der individuellen oder positiven Religionen richtet. Der allgemeine Theil der Glaubenslehre bietet aber noch die Probe für die Richtigkeit der Meinung, daß Schleiermacher unter der Hand dem Vorurtheil von dem selbständigen Bestand einer allgemeinen oder natürlichen Religion neben den positiven Vorschub geleistet hat, indem er auf dem psychologisch-metaphysischen Wege jene „allgemeine" Religion, beziehungsweise das Wesen der Religion, abgesehen von den historischen Religionen bestimmen zu können meinte.[1]) Und dieser Verdacht wird weiter dadurch bestätigt, daß für die positiven Religionen eigentlich nichts übrig bleibt als die Aufgabe, jene allgemeine Religion zur vollkommenen oder unvollkommenen Darstellung zu bringen. Wenn wir uns nun früher überzeugen mußten, daß der Allgemeinbegriff der Religion von

---

[1]) Vgl. die Ausführungen über das fromme Bewußtsein „wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird ꝛc." Chr. Glaube § 32 f.

Schleiermacher weder klar noch zutreffend fixirt worden ist, so haben wir auch hier das Bedenken zu wiederholen, ob er sich das Problem überhaupt richtig gestellt hat.

Die Reden freilich stellen die Frage nach dem Wesen der Religion in ihrer relativen Unabhängigkeit von den positiven Religionen überhaupt nicht. Das Universum kann nur in seinen unendlich vielen Erscheinungsformen und es kann durch die eine so gut wie die andere angeschaut werden. Sofern also das Universum nur durch das Medium einer oder mehrerer seiner Erscheinungsformen angeschaut werden kann, ist jede religiöse Anschauung positiv und individuell, und sofern wir durch Jedes und Alles zu dem Einen und Unendlichen emporgehoben werden können, ist jede positive Religion zugleich die wahre, wesenhafte, allgemeine Religion. Es wird allerdings meiner Religion einen besonderen und verschiedenen Charakter geben, ob ich das Universum vorzugsweise durch das Medium der Menschheit oder der Natur, ob ich es vorwiegend durch das eine oder andere historische Ereigniß, den einen oder anderen „Mittler", ob ich es von Seiten der Gesetzmäßigkeit oder des Chaotischen in der Natur anschaue, aber ich schaue doch überall das Universum, das in Allen Gleiche an, und folglich ist es für das Wesen der Religion gleichgiltig, in welcher individuellen Form es mir aufgeht, genug daß ich es in jeder ganz ergreife und habe. Von diesem Gesichtspunkte aus hat denn auch Schleiermacher die Gleichwerthigkeit, beziehungsweise die Gleichgültigkeit der individuellen Religionen anfangs bestimmt und folgerecht behauptet. Denn wird die ganze Religion auch nur in der Totalität aller Religionen und individuellen religiösen Anschauungen gefunden, so ist doch das Wesen der Religion in jeder Religion ganz und unverkürzt.

Wenn also Schleiermacher in ausgesprochener Verachtung der platten und seichten „natürlichen Religion" die positiven Religionen wieder zu Ehren bringen wollte, so ist er mit sich anfangs bei der Feststellung des Gemeinbegriffs der Religion als Gefühl und Anschauung des Universums nicht in Widerspruch gerathen. Denn diese allgemeine Religion existirt thatsächlich nur in den individuellen Religionen. Dennoch war es ein folgenschwerer Fehler, daß Schleiermacher von dem Gemeinbegriff der Religion aus an die Er-

klärung der positiven Religion herangetreten ist, statt umgekehrt das Wesen der Religion aus ihren Erscheinungsformen zu erkennen.

Ist das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit das Wesen der subjektiven Religion, sind alle Beziehungrn der Gottheit zum Menschen in dem Begriff der absoluten Determination erschöpft, so folgt mit Nothwendigkeit, daß die positiven Religionen zu Vehikeln jener allgemeinen Religion herabgesetzt werden müssen, wenn nicht das allgemeine religiöse Bewußtsein sich überhaupt ohne jedes solche Vehikel entwickelt.

Diese Bedenken über die Formulirung der Aufgabe verdoppeln unser Interesse für die Ansicht Schleiermacher's über die Bildung der positiven Religionen. Die Vielheit soll nun der Religion nothwendig sein, weil sie, die in sich eine, nur so in die Erscheinung treten könne. Die Religion müsse also ein Princip der Individuation in sich tragen, vermöge dessen sie sich erst wahrnehmbar mache. Die Religion sei nur in den Religionen wirklich anschaubar und also für uns auch wirklich vorhanden.[1]) „Nämlich die ganze Religion ist freilich nichts anders als die Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit in allen möglichen Auffassungsweisen, wie Jeder sie als sein unmittelbares Leben inne werden kann." Insofern als in jeder Religion alle jene Verhältnisse vorkommen müssen, könne man wohl von einer allgemeinen Religion sprechen. „Aber keineswegs werden sie Alle auf dieselbe Weise auffassen, sondern auf ganze verschiedene", was sowohl durch die individuelle Geistesrichtung wie durch die beeinflussenden äußeren Verhältnisse bedingt sei.[2]) Eine wirkliche individuelle Religion komme also nur dadurch zu Stande, „daß irgend eines von den großen Verhältnissen der Menschheit in der Welt und zum höchsten Wesen auf eine bestimmte Art, welche, wenn man nur auf die Idee der Religion sieht, als reine Willkür erscheinen kann, sieht man aber auf die Eigenthümlichkeit der Bekenner, vielmehr die reinste Nothwendigkeit in sich trägt und nur der natürliche Ausdruck ihres

---

[1]) Reden, 3. A. S. 390 f.
[2]) a. a. O. S. 395.

Wesens selbst ist, zum Mittelpunkt der Religion gemacht, und alle übrigen auf dieses bezogen werden." Es handelt sich darum, daß „unter vielen gleichen (religiösen Beziehungen oder Elementen) eines zum Haupte der übrigen gleichsam erwählt wird."[1]) Und zwar wird die Besonderheit der Religiosität des Menschen, wenn man genauer zusieht, lediglich durch den „immerwährenden Einfluß der besonderen Art und Weise des Zustandes, in welchem sein Gemüth zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist", ein für allemal bestimmt.[2])

Während das Universum im Gefühle von Allen auf die gleiche Weise erlebt wird, spiegelt es sich doch für unsere Anschauung in verschiedenen Modifikationen ab. Aber es sind nicht die Medien der Gottesanschauung allein oder auch nur vorzugsweise, welche die individuellen Differenzen in der Religion verursachen. Ob man das Universum durch das Medium der Menschheit personalistisch, oder durch das der Natur pantheistisch, ob man es als Ganzes manistisch, oder als systematische Vielheit polytheistisch anschaue, gibt bei der Ausprägung der religiösen Individualität nicht den Ausschlag und ist lediglich Sache der Richtung der Phantasie. Vielmehr ist es das Grundfaktum des geschichtlichen Auftretens einer neuen Anschauungsweise des Universums, welches ebensowohl die positiven Religionen wie die religiösen Gemeinschaften oder Kirchen hervorruft und in dem Kreise von deren Bekennern als Alles beherrschende Grundanschauung, die sich freilich in dem Einzelnen wieder individualisirt, fortlebt. Es verräth aber einen bedeutenden historischen Scharfblick, wenn Schleiermacher die Entstehung der positiven Religionen somit ganz eigentlich auf Persönlichkeiten zurückführt, denen die religiöse Idee in irgend einer bestimmten Gestalt aufgegangen ist und die dadurch wieder zum Sammelpunkte für das religiöse Interesse Anderer werden.

Man wird ihm zustimmen müssen, daß nicht das Zusammenfassen einer Summe von Anschauungen oder Empfindungsweisen,

---

[1]) a. a. O. S. 402 ff.

[2]) Vgl. bes. Reden. 1. A. S. 266. 3. A. S. 409.

[3]) a. a. O. 1. A. S. 249—257. 3. A. S. 346. 389. 400 f.

noch auch die philosophischen Kategorien der Einheit, Vielheit oder Allheit, unter welchen das Universum angeschaut wird, und endlich auch nicht die persönliche oder unpersönliche Fassung des Unendlichen für die Bildung der positiven Religionen eine constitutive Bedeutung haben. Aber auch der positive Charakter einer Religion wird wesentlich durch die Individualität des Religionstifters bestimmt. Nicht das allgemeine religiöse Verhältniß, sondern die Art wie es ihm aufgegangen ist, wie er es erlebt hat, wird maßgebend für die neu zu bildende positive Religionsgemeinschaft. Da nämlich nicht Jeder mit einer religiösen Grundanschauung begnadigt wird, so entstehen durch den natürlichen Anschluß der religiös Unproduktiven an die Heroen der Religion die großen von einer bestimmten Auffassung des religiösen Verhältnisses beherrschten Religionen. Dieser dominirende Einfluß religiöser Persönlichkeiten und dieses Gravitiren des religiösen Interesses der Unmündigen in der Religion nach einem Centrum für ihre religiöse Lebensbewegung tritt also der Auflösung der Religion in individuelles Sektenthum mit unbeschränktester religiöser Freizügigkeit entgegen.

Der positive Charakter und die Stetigkeit der Entwickelung einer Religionsgemeinschaft ist demnach durch das Fortwirken des historischen Aktes und der Persönlichkeit, die sie ins Leben rufen, verbürgt. Allerdings soll das historische Auftreten einer Grundanschauung nicht für diese selbst genommen werden. Indessen gewinnt die Person desjenigen, dem eine religiöse Anschauung zuerst aufgegangen ist und der sie zuerst zu einem für Viele fesselnden Ausdruck gebracht hat, für die daraus erwachsende kirchliche Gemeinschaft die Bedeutung eines bleibenden Mediums für die Erhaltung, Belebung und Verbreitung derselben. In diesem Sinne behauptet Schleiermacher, daß religiöse Menschen „durchaus historisch“ seien. „Der Moment, in welchem sie selbst von dem Bewußtsein erfüllt worden sind, welches sich zum Mittelpunkt ihrer Religion gemacht hat, ist ihnen immer heilig. Ihr könnt also denken, um wieviel heiliger noch ihnen der Moment sein muß, in welchem diese unendliche Anschauung überhaupt zuerst in der Welt als Fundament und Mittelpunkt einer eigenen Religion aufgestellt worden ist, da an diesem

die ganze Entwickelung dieser Religion in allen Generationen und Individuen sich ebenso historisch anknüpft."[1])

Freilich werden sich auch innerhalb einer solchen von einer bestimmten Grundanschauung beherrschten Religionsgemeinschaft immer wieder so gewiß die verschiedensten Modifikationen in der individuellen Auffassung und Ausprägung derselben bilden, als eben kein Mensch dem anderen gleich ist und das im Wesen Gleiche von Jedem wieder anders verstanden wird. Somit siedelt sich nicht nur Jeder nach individuellem Bedarf in einer positiven Religionsgemeinde an, sondern bildet in dieser thatsächlich wieder selbst eine religiöse Individualität.

Wenn nun Schleiermacher mit diesen Ausführungen die frühere Proklamirung des schrankenlosen religiösen Individualismus gewissermaßen wieder zurücknimmt, so fragt es sich doch immer noch, wie denn nun die Bildung religiöser Grundanschauungen erfolge, beziehungsweise worin denn eigentlich das gesuchte „Prinzip der Individuation" liege. Der Gedanke, daß die Bildung der individuellen Religionen nach Maßgabe der unendlichen Vielheit der Erscheinungsformen des Universums erfolge, wird, unbestimmt wie er ist, aufgegeben. Aber wie nun gewisse religiöse Grundanschauungen und Grundverhältnisse entstehen, ist mit der an sich richtigen Bemerkung nicht erklärt, daß dieselben nur unter der Bedingung größere Religionsbildungen veranlassen, daß sie von bedeutenden Persönlichkeiten aufgenommen und in die Geschichte eingeführt werden. Welches denn eigentlich „die großen Verhältnisse" zwischen Endlichem und Unendlichem sind, die sich in den Religionsstiftern manifestiren und durch deren Vermittelung zur Grundlage und zu dem Gesetze der Entwickelung der „großen" Religionsgemeinschaften werden, diese Frage wird man wenigstens in den Reden nicht beantwortet finden. Damit soll deren leitender Gedanke keineswegs in seiner Bedeutung herabgesetzt werden.

Daß die Bildung der großen Religionen unter dem Einfluß hervorragender bahnbrechender Persönlichkeiten erfolge (wie die Bildung aller historischen Organismen und Richtungen), daß die leben-

[1]) Reden, 3. A. S. 419.

dige Darstellung eines ihnen neuaufgegangenen religiösen Verhältnisses, wenn es anders nur einem allgemeinen religiösen Bedürfnisse entspricht, den Werth eines fortwirkenden Mediums für alle diejenigen gewinne, die sich vermöge ihrer Geistesart gerade von dieser Ausprägung der religiösen Idee gewonnen fühlen, das sind Grundsätze, welche sich an jeder Religion irgendwie erproben lassen, wenn sie auch hier zunächst in dem zerfließenden Rahmen des Unendlichen nicht zu voller Deutlichkeit entwickelt worden sind. Hat also Schleiermacher nicht klar gemacht, welches denn nun „die großen Verhältnisse zwischem Endlichem und Unendlichem“ eigentlich sind, die den Heroen der Religion aufgehen und zu „Grundthatsachen und Grundanschauungen“ ganzer Religionsgemeinschaften durch deren Vermittelung werden, so ist doch der Vorwurf unbegründet, daß er das Verhältniß der Grundthatsachen und Grundanschauungen unklar und widerspruchsvoll ausgedeutet habe.

Das Grundfactum, welches den Charakter einer Religion bestimmen soll, existirt natürlich, wie die Ausführungen über die Bedeutung der Religionsstifter als Mittler deutlich genug machen, anfänglich nur im persönlichen Erleben eines Einzelnen, der sich in einem bestimmten Verhältnisse zu Gott findet. Dieses Grundfactum ist aber nicht die Summe der einzelnen Erlebnisse, sondern das entscheidende religiöse Erlebniß des Religionsstifters. Demgemäß drückt auch die Grundanschauung lediglich das bestimmte Verhältniß zwischen Unendlichem und Endlichem aus, welches dem Religionsstifter innerlich aufgegangen ist, was übrigens die Erklärung des Judenthums und Christenthums ganz deutlich macht.

Das Grundfactum kann also immer nur das Erleben eines neuen religiösen Verhältnisses, die Grundanschauung nur die Objektivirung dieses Verhältnisses sein, denn jede Anschauung des Universums ist ja nur in dem Maße religiöser Art, als sie Ausdruck des unmittelbaren Gottesbewußtseins ist. Und jede individuelle Religionsanschauung wird nur unter der Bedingung gemeinschaftbildend daß sie eines „der großen Verhältnisse“ zwischen Gott und Mensch ausdrückt, deren nähere Erörterung wir in den Reden vermissen. In diesem Sinne gehört aber die Meinung Schleiermacher's, daß die Entstehung der Religion auf ein persönliches Factum, das

die Bedeutung eines Mittels der Fortpflanzung und Erhaltung der in ihm gegebenen religiösen Grundanschauung dauernd beansprucht, zurückzuführen sei, zweifellos zu den begründetsten Ausführungen seiner ganzen Religionslehre. Von diesem Gesichtspunkte aus versteht sich dann auch die Behauptung der Glaubenslehre, daß jeder geschichtlichen Religion der Charakter des Positiven und Uebernatürlichen, beziehungsweise der Offenbarung eigne. Denn mit dem Begriff Offenbarung kann immer nur „die Ursprünglichkeit" einer religiösen Grundanschauung und mit dem Begriffe des Positiven, deren Geschichtlichwerden im Leben des Religionsstifters und im Kreise der an ihn angeschlossenen religiösen Gemeinschaft ausgedrückt werden. Ohne Offenbarung keine neue und ohne Individuation keine wirkliche Religion.

Wenn aber Schleiermacher für die nach ihm üblich gewordene Trennung der „Grundthatsachen" und der „Grundlehren" der Religion verantwortlich gemacht werden soll, so müßte erst nachgewiesen werden, daß er die „Grundthatsache" in etwas Anderem als in dem persönlichen religiösen Verhältnisse, welches den Heroen der Religion als ein neues aufgeht und welches sich dann in einer religiösen Grundanschauung objektivirt, die doch wieder nur es selbst zum Objekte haben kann, gefunden habe.[1])

45. Stufen- und Artunterschiede in der Religion.

Der Gesichtskreis dieser Ausführungen, welche allerdings die Bildung der größeren Religionskörper mehr andeuten als erklären und der Behauptung ihrer Gleichwerthigkeit noch keinen Abbruch thun, wird erst durch die Unterscheidung religiöser Arten und Stufen bestimmt überschritten. Freilich hat sich Schleiermacher durch seinen Gattungsbegriff der Religion das Finden der Artbegriffe nicht eben erleichtert. Denn das Universum berührt jeden Menschen durch jedes Medium auf die gleiche Art, einerlei, ob es ihn in den „Genuß" seiner selbst, in absolute Abhängigkeit oder in das unmittelbare Bewußtsein der Welteinheit führt. Die Religion

---

[1]) Christl. Glaube § 10. Zusatz. § 6, Zusatz.

kann also überhaupt nur arten, indem sie theils durch das Medium, welches die Einwirkung Gottes vermittelt, theils durch die Individualität, welche diese Einwirkung recipirt, modificirt wird. Dabei wird die Behauptung aufrecht erhalten, daß nur die Art wie das Universum dem Menschen in seinen Wirkungen erscheint, nicht aber die Art dieser Einwirkung selbst, Verschiedenheiten begründe.

Es läßt sich nun mit dem Voranstehenden vereinigen, daß Schleiermacher an sich vollkommen richtig erklärt, schon der Weg zur Religion präge dieser einen bestimmten Character auf. Es ist in der That ein Verschiedenes, ob einem Menschen vorwiegend in der Natur oder vorwiegend in der Geschichte und wieder von welcher Seite ihm hier oder dort die Gottheit aufgehe und sein Verhältniß zu ihr. Wogegen allerdings die zunächst rein metaphysischen Schemata der Allheit, Einheit und Vielheit, des Personalismus, Polytheismus und Pantheismus keine nähere Relation zur Religion haben wie zur Philosophie und schon um deswillen nicht geeignet erscheinen zur Bezeichnung religiöser Arten.[1])

Wohl aber erläutert Schleiermacher den Stufenunterschied in der Religion an dem dreifachen Schema der Einheit, Allheit und Vielheit, während er die genauere Formulirung der begleitenden Gottesidee, die übrigens keiner Religionsstufe unbedingt nöthig sein soll, lediglich als Produkt der subjektiven Phantasie und Geschmacksrichtung verstehen will. Auf der untersten Stufe stelle sich das Universum „als eine Einheit dar, in der nichts Mannichfaltiges zu unterscheiden ist“; auf der zweiten „als eine Vielheit ohne Einheit, als ein bestimmtes Mannichfaltiges heterogener Elemente und Kräfte, deren beständiger und ewiger Streit seine Erscheinungen bestimmt“. Repräsentirt auf der ersten Stufe, je nachdem der Drang die Welteinheit zu beseelen vorhanden ist oder nicht, das blinde Geschick oder ein Gott ohne bestimmte Eigenschaften d. h. ein Götze oder Fetisch den Charakter des Ganzen, so wird man sich auf der anderen das Universum entweder als „eine motivirte Nothwendigkeit“, deren Grund und Zusammenhang unerforschlich erscheint, oder

---

[1]) Reden, 3. A. S. 346. 389. 400 ff. vgl. mit 1. A. S. 249 ff.

man wird es sich in der Totalität seiner einzelnen Kräfte und Elemente polytheistisch vorstellen. Da nun diese letztere Anschauung des Universums „unendlich würdiger" ist als die erste, so folgt auch, „daß derjenige, der sich bis zu ihr erhoben hat, aber sich ohne die Idee von Göttern vor der ewigen und unerreichbaren Nothwendigkeit beugt, dennoch mehr Religion hat als der rohe Anbeter eines Fetisches."

Mit Beziehung auf die höchste Religionsstufe, auf der das Universum sich als Einheit in der Vielheit, als System darstellt, fragt endlich Schleiermacher: „sollte nicht der, der es so anschaut als Eins und Alles auch ohne die Idee Gottes mehr Religion haben als der gebildetste Polytheist?"[1]) Ja Schleiermacher erklärt geradezu, es sei der eigentliche Maßstab für die Religiosität eines Menschen, welche von diesen drei Anschauungen er sich aneigne, während er bekanntlich andererseits ausdrücklich behauptet, der Grad der Frömmigkeit liege allein in der Stärke des Gefühls, ihre Eigenthümlichkeit dagegen sei in der begleitenden Anschauung der Welt und Gottes erkennbar.

Der hiemit gegebene Widerspruch weist übrigens auf einen Grundfehler in der Bestimmung der Religionsstufen hin, den Schleiermacher später theilweise corrigirt, nie aber ganz überwunden hat. Zugestanden nämlich, daß der Grad der Religiosität lediglich in der Stärke des Gefühls für die Einwirkung des Unendlichen oder Gottes und nicht in der begleitenden Idee, welche sich der Religiöse von Gott macht, liege, so ist doch zweifellos die Reinheit dieses frommen Gefühls durchaus bedingt von der höheren oder niederen Vorstellung, welche sich der Religiöse von dem Gotte macht, dessen Einwirkung auf sein Leben sich ihm unmittelbar aufdrängt. Diese Behauptung bestätigt also Schleiermacher durch die Bestimmung der verschiedenen Stufen der Religion, wie sie bereits von den Reden angedeutet werden. Denn wenn der Grad der Frömmigkeit durch die in der Gottesanschauung erkennbare Religionsstufe bedingt ist, so wird dasselbe irgendwie auch von der Art der Religion gelten müssen.

---

[1]) a. a. O. 1. A. S. 128.

Ja wenn man darüber Zweifel haben könnte, ob sich auf der polytheistischen oder monotheistischen Stufe *mehr* Religiosität entwickele, so scheint sich doch das von selbst zu verstehen, was übrigens an dem Cultus ganz deutlich wird, daß nämlich gerade die *Art* der Frömmigkeit je nach der Religionsstufe, oder je nach der höheren oder niedrigeren Vorstellung von Gott sich verschieden, reiner oder unreiner gestalten müsse. Da indessen Schleiermacher aus einer übertriebenen Antipathie gegen die theologische Formel sich der Einsicht verschlossen hat, daß Gottesidee und Religion in jeder Hinsicht Correlate sind, so ist der bezeichnete Widerspruch auch für seine endgiltige Erklärung der Arten und Stufen der Religion verhängnißvoll geworden. Das tritt uns nun auch in den Ausführungen der späteren wissenschaftlichen Grundansicht Schleiermacher's entgegen.

Die Psychologie stellt das religiöse Bewußtsein bekanntlich als die höchste Entwickelungsstufe des subjektiven Bewußtseins überhaupt dar. Indessen soll dasselbe latent bereits auf den früheren Entwickelungsstufen vorhanden sein. Eine Entwickelung findet nach ihr in der Weise statt, daß der chaotischen Vermischung des subjektiven und objektiven Bewußtseins eine klare Scheidung beider Bewußtseinsformen folge, welche indessen auf der höchsten, dem objektiven Denken unerreichbaren Entwickelungsstufe als Erscheinungsweise der zu Grunde liegenden Lebenseinheit verstanden wird. Es ist aber die Erweiterung des objektiven Gesichtskreises, welche die Entwickelung des subjektiven Bewußtseins wesentlich bedingt. Ohne die Anschauung des Weltganzen und der durch sie vermittelten Einheit des Seins würde sich also das Bewußtsein der schlechthinigen Determination der *ganzen* Welt gar nicht entwickeln können. Ebenso stellt die Einleitung zur Glaubenslehre die Sache dar[1]). Das *schlechthinige* Abhängkeitsgefühl wird nämlich der höchsten Entwickelungsstufe der Religion vorbehalten, und die niederen werden dadurch gebildet gedacht, daß a) die Scheidung des höheren und niederen Bewußtseins noch nicht vollzogen sei, beziehungsweise daß das sinnliche noch das höhere Bewußtsein niederhalte, b) daß der Sinn für Einheit und Totalität noch unentwickelt, beziehungsweise noch nicht vollständig entwickelt

---

[1]) Vgl. § 7 u. 8.

sei. Demgemäß unterscheidet Schleiermacher auch hier drei Religionsstufen: 1) den sog. Fetischismus, der sich dadurch charakterisirt, daß der Mensch in sein Abhängigkeitsbewußtsein gemäß der engen Begrenzung seines geistigen Gesichtskreises nur einzelne Dinge aufnimmt und dieselbe auch nur auf solche Einzeldinge bezieht, welche in hervorragender Weise in sein Leben eingreifen, so also namentlich die elementaren Naturereignisse und Naturtheile. Hier ist der „Sinn für die Totalität" noch gar nicht entwickelt, und demzufolge haben alle Vorstellungen von Idolen und deren Einfluß auf die Dinge und Personen lediglich lokalen Charakter. Es bezeichnet also schon eine höhere Entwickelungsstufe, wenn sich 2. in den Grenzen des Stammes oder Volkes das Abhängigkeitsbewußtsein auf einen größeren Naturkreis ausdehnt, wenn auch dem mangelhaft entwickelten Einheitssinne entsprechend, für jedes einzelne Ding und Ereigniß ein besonderer Gott aufgesucht wird, und die Totalität der Götter eigentlich nur durch den nationalen Charakter der Religion ihre Einheit und Ordnung empfängt. Je mehr indessen der nationale Charakter des Polytheismus schwindet, der Einfluß der Götter über die Grenzen der Länder ausgedehnt und deren zerstreute Vielheit zu einer Gesammtheit mit einheitlicher Ordnung und Leitung zusammengefaßt wird, nähert sich auch der Polytheismus bereits der höchsten Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseins. Auf dieser nimmt endlich der Mensch die ganze Welt in sein Abhängigkeitsbewußtsein auf und erlebt dasselbe in der Beziehung auf ein „unendliches Alles producirendes Leben" als absolutes Abhängigkeitsgefühl. Somit läuft die Entwickelung des „religiösen" Bewußtseins mit dem „sinnlichen" nicht nur durchaus parallel, sie ist sogar auf ihren verschiedenen Abstufungen vollständig durch den jeweiligen engeren oder weiteren allgemeinen Kulturhorizont direkt bedingt. Denn es ist die Erweiterung des am Einzelnen haftenden sinnlichen Selbstbewußtseins zum Familien-, National- Menschheits- und Weltbewußtsein, welche den Menschen veranlaßt in die angeborene Abhängigkeit seines Lebens nur Einzelnes oder Vieles oder Alles aufzunehmen und diese als Wirkung eines Einzelnen, oder eines größeren Ganzen oder endlich des unendlichen Ganzen zu empfinden, wobei es freilich, wie schon früher erörtert, eine unbewiesene Behauptung Schleier-

macher's bleibt, daß dem Menschen dabei keine andere Gottesidee als die der absoluten Einheit der Welt sich aufnöthige. Somit ist es einestheils die „Ausdehnbarkeit" des Selbstbewußtseins, anderntheils die klarere oder unklarere „Scheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen", welche die Stufenunterschiede in der Entwickelung der Religion begründen. Beide Momente stehen aber in direkter Beziehung. Denn die Erweiterung des allgemeinen Gesichtskreises involvirt auch eine höhere Ansicht von der Leitung und Ordnung der Welt. Die nationalen Götter, welche die Angelegenheiten eines Volkes ordnen sollen, eignen sich so wenig wie der an der Scholle klebende Fetisch zur Leitung einer Welt, die ihnen ebenso wie ihren Verehrern unbekannt ist. Hingegen muß mit dem steigenden Verkehr der Völker unter einander und mit der Natur sich die Ueberzeugung von der Einheit alles Weltlebens in der Verschiedenheit seiner Daseinsformen herausbilden, und der Mensch kann sobald er sich als Theil der Welt in diese eingegliedert hat, für seine und der gesammten Welt Abhängigkeit die Erklärung nur in einem, Alles in gleicher Weise zum Dasein bestimmenden Gotte finden. Es entspricht also dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl als höchster Religionsstufe, daß der Mensch so gewiß die Frage nach dem Woher desselben nur monotheistisch beantworten kann, als er eben die ganze Welt in es aufnimmt.

Die Umrisse der verschiedenen Entwickelungsstufen des religiösen Bewußtseins, welche Schleiermacher in der Hauptsache gewiß richtig gezeichnet hat, bewähren zunächst die Meinung, daß der stufenmäßige Fortschritt der religiösen Entwickelung bedingt ist durch die allgemeine geistige Kulturentwickelung. Es ist auch vollkommen richtig, daß die Entwickelung des objektiven Weltbewußtseins immer zugleich in irgend einer Form das subjektive Gottesbewußtsein hervorrufe. Dabei wird indessen nicht erklärt, wie bei verhältnißmäßig engem nationalem Gesichtskreise und durchaus lokal beschränkter Welterfahrung das religiöse Bewußtsein eine entschieden universelle Richtung nehmen könne, wie es doch thatsächlich beispielsweise im Hebraismus und ältesten Buddhismus der Fall ist. Die Conception der Weltidee muß eben auf eine intuitive Weise erfolgen, da sie sich notorisch auf einer verhältnißmäßig rohen Kulturstufe nicht

nur den Völkern ausnahmelos aufgedrängt hat, sondern auch heute noch jedem Ungebildetsten und Beschränktesten z. B. bei Betrachtung des unendlichen Sternenhimmels oder bei dem Erleben sog. weltgeschichtlicher Ereignisse aufnöthigt.[1]). Daß nun weiter die plastische Phantasie die zerstreute Unendlichkeit der Weltkörper zu einem Ganzen zusammenfaßt und die Bürgschaft dafür, daß die Welt ein Ganzes ist, in der Einheit ihrer Ursache, oder ihrer Leitung und Abzweckung, oder in alledem zugleich sucht, das ist ein subjektiver Proceß, der sich mit solcher Nothwendigkeit an die Conception der Weltidee anschließt, daß es in der That unmöglich scheint die Weltidee ohne die Gottesidee in irgend einer Weise zu vollziehen. Und weil der innere religiöse Proceß, nach Schleiermacher also das Abhängigkeitsgefühl, jedenfalls nur erkennbar ist in der Weltansicht und der Gottesidee, die er projicirt, deshalb konnte auch er die Religionsstufen nur klarstellen an der Entwickelung der Gottes- und Weltidee. Nun wird aber wiederholt, daß mit dem Allem nicht nur ein Unterschied in der „Vorstellung" von Gott, sondern zugleich ein solcher in der Frömmigkeit selbst bezeichnet sei. Das Abhängigkeisgefühl ist ein wesentlich anderes wenn es auf einen einzelnen Naturgegenstand, auf eine Vielheit von Naturkräften oder auf ein unendliches Alles umfassendes und producirendes Leben bezogen wird. Nur im letzteren Falle kommt uns absolute Abhängigkeit, in die wir die gesammte Welt aufnehmen, zum Bewußtsein, und folglich ist die monotheistische Gottesidee zugleich Ausdruck der vollkommensten subjektiven Religiosität. Und also sind die Stufenunterschiede in der Religion zugleich Ausdruck für die verschiedene Art der Religiosität, die durch die „engere oder weitere" Anschauung von Gott und seinem Verhältniß zur Welt direkt beeinflußt wird. Dabei ist es charakteristisch, daß Schleiermacher den Fortschritt in der Entwickelung nicht eigentlich durch die fortschreitende Herrschaft, welche das „höhere" Bewußtsein über das sinnliche ausübt, sondern vorzüglich durch die Erweiterung des Selbstbewußt-

---

[1]) Was Schleiermacher indirekt anerkennt, indem er ohne Zweifel übertreibend behauptet, die Frömmigkeit könne sich bis zur höchsten Vollendung entwickeln, während andere geistige Lebensfunktionen noch weit zurückbleiben. Christl. Glaube § 7, 1.

seins zum Weltbewußtsein, welche die sich ausbreitende Welterfahrung im Gefolge haben soll, vermittelt denkt. An die Stelle der chaotischen und persönlich beschränkten Einheit des geistigen und sinnlichen Bewußtseins tritt auf der höchsten Stufe durch Vermittelung der Scheidung und Erweiterung beider die absolute und unendliche Einheit von Geist und Natur, in welcher die Prärogative des Geistes wieder verloren zu gehen scheint. Diese einseitig ästhetische Beurtheilung der Religionsstufen ist aber zunächst historisch undurchführbar. Denn es ist durch die vergleichende Religionsgeschichte festgestellt, daß es keine rein fetischistischen, polytheistischen und monotheistischen Religionen gibt, daß vielmehr jede Stufe die andere als Moment in sich trägt. Sowie alle polytheistischen Religionen ihren monotheistischen Hintergrund haben, so hat auch der christliche, jüdische und mohammedanische Monotheismus sein polytheistisches Element, wofür man nur an den Cultus der Religionsstifter, der Heiligen und Engel oder auch an die Dämonologie zu erinnern braucht. Aber auch das ist nicht genau zutreffend, daß die Religionsstufe, wie sie sich in der Gottesidee fixirt, allein durch den jeweiligen engeren oder weiteren Gesichtskreis der Weltbildung bestimmt werde. Wenigstens hat sich bei dem partikularistischen Judenvolk die Idee eines einzigen weltbeherrschenden Gottes lange entwickelt bevor der ethnographische und geographische Horizont desselben sich einigermaßen erweitert hatte. Andererseits wird ja gerade die monotheistische Idee beispielsweise bei den Muhammedanern im Dienste des politischen Partikularismus mißbraucht.

Aber die Stufe, welche eine Religion einnimmt, wird auch nicht allein ausgedrückt durch die mathematische Form der Gottesidee und den weiteren oder engeren Bereich ihrer Beziehungen, sondern vor allem durch die Art und Weise des religiösen Verhältnisses selbst, wie es in Lehre, Cultus und Sitte zur unzweideutigen Anschauung kommt. Es kommt für die Bestimmung der Religionsstufen nicht nur darauf an, ob man Gott als eine „Mehrheit“ oder Einheit, als ein „Einzelwesen“ oder als ein unendliches Wesen denkt, ob man seine Relation zur Welt „enger“ oder „weiter“, ob man sie „dualistisch oder monistisch“ auffaßt, sondern darauf kommt es vorzüglich an, welche Auffassung von dem Sinne, Werth und

Endzweck des Lebens eine Religion vertritt, und wie sich demgemäß die kultische Gottesverehrung und das sittliche Berufshandeln unter der Anleitung ihrer Gottes- und Weltanschauung gestalten. Für eine Beurtheilung der stufenmäßigen Entwickelung der Religion von dieser Seite bietet aber Schleiermacher keine Anhaltspunkte: vielmehr ist es allein der Maßstab der erreichten oder verfehlten Einheit und der engeren oder weiteren Auffassung der Beziehungen zwischen Gott und Welt, welchen er an das religiöse Bewußtsein anlegt.[1])

Dagegen rechtfertigt der monotheistische Charakter des Muhammedanismus für sich allein keinenfalls dessen Bevorzugung vor dem persischen Polytheismus, und man kann immerhin im Zweifel darüber sein ob er auch nur eine höhere Entwickelungsstufe darstelle wie der griechisch-römische Polytheismus in seiner Blüthezeit. Ferner erweist sich die Bestimmung der Religionsstufe allein nach der Quantität der Gottes- und Weltidee ganz unzulänglich, wenn man erwägt, daß eine in ethischer Beziehung so gehaltvolle Religion wie der ursprüngliche Buddhismus sich zu der Frage nach Gott überhaupt absolut indifferent verhält. Der Monismus an sich, mag er personalistisch oder pantheistisch geartet sein, ist also in keiner Weise ohne Weiteres als das charakteristische Moment der höchsten Entwickelungsstufe geltend zu machen. Dann ist aber auch diese ganze lediglich nach dem quantitativen Maßstabe „der Einheit und Unendlichkeit" bemessene Bestimmung der Entwickelungsstufen der Religion, welche für die Frage nach der „reineren oder unreineren" Vorstellung von Gott nichts übrig hat, zum mindesten sehr einseitig vollzogen. Das wird seine weitere Bestätigung finden, wenn wir nun zugleich die Gesichtspunkte, nach welchen Schleiermacher die religiösen Arten bestimmt, in genauere Erwägung ziehen.

Bereits die Reden haben erklärt, daß die Art einer Religion nicht durch die Gottesidee in ihren möglichen, der Richtung der Phantasie entsprechenden Formen, bezeichnet werde, sondern zunächst durch ihren geschichtlichen Ursprung, beziehungsweise durch die Individualität des Religionsstifters. Schleiermacher hatte dort die Entwickelung einer unendlichen Menge religiöser Individualitäten

---

[1]) Vgl die entsprechenden psychol. Ausführungen in Cap. 1.

vorgesehen, da das Universum durch die ganze unendliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungswelt den Menschen „berühren" können. Lediglich „die Richtung des Gemüths und die jeweilige Lage der Menschheit" sollten die Ursachen sein, daß man eine unter den unzähligen möglichen Anschauungen zum Mittelpunkt der Religion mache. Indessen wurde dieser Gedanke durch den anderen durchkreuzt, daß nur „die großen Verhältnisse" zwischen Unendlichem und Endlichem Grundlage bestimmter Religion werden könnten. In dieser Richtung liegt der Nachweis, daß es bereits einen wesentlichen und bleibenden Unterschied mache, ob einer das Universum vorwiegend durch das Medium der Menschheit oder der Natur anschaue, ein Gedanke der freilich wieder durch das Postulat in seiner Geltung beeinträchtigt wurde, daß man durch die Totalität der Welt unterschiedslos das Eine in Allem finden müsse. An diese letztere Bemerkung knüpft aber Schleiermacher wieder an, wenn er in der philosophischen Einleitung zur Glaubenslehre die Arten der Religion, jedoch, wie nicht zu übersehen ist, nur für die höchste oder monotheistische Religionsstufe zu bestimmen sucht.

Einen leitenden Grundsatz, nach welchem die religiösen Arten zu finden und zu bestimmen wären, hat Schleiermacher freilich auch hier nicht aufgestellt. Ja er hat es sogar versäumt die Artbegriffe zu dem Gattungsbegriffe der Religion in bestimmte Relation zu setzen. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl trägt in sich keinerlei Disposition zum arten. Nur aus dem „Zusammensein" mit dem sinnlichen Bewußtsein können also Artunterschiede abgeleitet werden, die indessen lediglich auf Rechnung des letzteren zu setzen sind. Das in sich unveränderliche Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit als Ausdruck des „Wesens" der Religion läßt sich mit allen Grundrichtungen des menschlichen Charakters verbinden, aber es verursacht keine. Es beruht also lediglich auf einer richtigen historischen Beobachtung, wenn Schleiermacher auf der höchsten Entwickelungsstufe der Religion zwei Artverschiedenheiten ausgeprägt findet, nämlich die teleologische und ästhetische.

Beide Arten werden folgendermaßen charakterisirt. Die teleologische Hauptart der Frömmigkeit soll „das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen", die ästhetische dagegen, „das Sitt-

liche dem Natürlichen unterordnen".[1]) Beide Arten werden als gleichberechtigt nebeneinander gestellt. Ob man sich durch die „leidentlichen Momente" zur Selbstthätigkeit anregen läßt, oder ob man diese Thätigkeit selbst wieder als Produkt der Einwirkung des Weltganzen auffaßt, begründet um so weniger einen Werthunterschied beider Arten, als sie offenbar auf gleich nothwendigen Anschauungen von der Stellung des Ich in der Welt beruhen. Diese Coordination erkennt auch die Ethik an, wenn sie den Unterschied von Natur- und Vernunftreligion dahin bestimmt, daß in der ersteren das Selbstbewußtsein vorwiegend unter der Potenz der Nothwendigkeit, in der zweiten dagegen der Freiheit stehe. Eine bleibende Differenz scheint dadurch freilich ebensowenig bezeichnet zu werden, wie durch die weitere Erläuterung, derzufolge in den Vernunftreligionen das Gefühl der Identität über dasjenige der Differenz das Uebergewicht behaupten soll „indem alles nur Nebensache ist im Vergleich mit dem Gefühl von der Einheit des Absoluten als Agens in der Natur". Beide Artunterschiede haben wir indessen hier lediglich nach ihrem Verhältnisse zu dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein als dem Wesen der Religion in Betracht zu ziehen.

Wenn nun aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an sich dem „Natürlichen" im Menschen ebensonahe oder ebensoferne steht wie dem „Sittlichen", so kann der bezeichnete Artunterschied auch nicht von ihm veranlaßt werden. Wie das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Impuls zu einer teleologischen Willensbewegung werden könne, läßt sich jedenfalls viel schwerer begreifen, wie daß es den Menschen zum Verharren im Bewußtsein der absoluten Determination und zum Genusse der Welteinheit, die ihm in dieser Form ja allein zu Gemüthe geführt werden soll, bestimmt. Also scheint der ästhetische Genuß der in schlechthiniger Determination erlebten Weltharmonie oder Gottes, beziehungsweise das mit der letzteren verbundene Lustgefühl allein dem Wesen der Religion, wie es Schleiermacher bestimmt, zu entsprechen, eine Auffassung, welcher die Uebereinstimmung mit den Grundgedanken der Reden ja nur zur Empfehlung dienen kann. Dagegen wäre es lediglich „die Stellung

---

[1]) Glaubensl. 3. A. § 9 u. 10. Eth. (T.) S. 170, 229.

in der Gesammtheit des Seins, die zur Thätigkeit auffordert", und nicht das Gottesbewußtsein.

Während ich die absolute Determination, unter der mein Leben steht und in die ich alles Endliche mitaufnehme, unmittelbar wahrnehme oder empfinde, kann ich mich unmöglich zum Handeln disponirt fühlen. Einen direkten Uebergang vom religiösen Bewußtsein zum sittlichen Handeln gibt es also nicht, vielleicht aber einen unmittelbar mit ihm verbundenen ästhetischen Genuß. Demzufolge behauptet denn auch Schleiermacher, daß erst die Beziehung der mit dem religiösen Bewußtsein verbundenen leidentlichen durch die Natur oder die Gesellschaft veranlaßten Zustände auf die Selbstthätigkeit der Religiosität den teleologischen Character aufpräge. Wie sich die leidentlichen Zustände zu „frommen Erregungen steigern" und damit das in sich gleiche Gottesbewußtsein „modificiren", ist indessen ebensowenig verdeutlicht, wie das Andere, wie sich nun aus dem durch die leidentlichen Zustände modificirten Gottesbewußtsein „Thätigkeit entwickele".

Sowenig das Gottesbewußtsein dem Menschen die Zwecke seines sittlichen Thuns, die, wie gesagt, sich aus seiner Stellung in der Welt ergeben, mittheilt, sowenig scheint es „Impuls" zu der auf diese Zwecke gerichteten Thätigkeit werden zu können. Dieses Bedenken wird beispielsweise durch eine Vergleichung zwischen dem teleologischen Parsismus und dem ästhetischen Buddhismus bestätigt. Wo also die „vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszustände bildet", da ist es der unter ganz anderen Bedingungen und Relationen als in dem Schleiermacher'schen Religionsbegriffe ausgedrückt sind, sich entwickelnde moralische Trieb, welcher auch auf das fromme Bewußtsein derart zurückwirkt, daß er seine eingeborene Neigung zur Ruhe und zum passiven Genusse paralysirt. Wo aber die Aktivität im Menschen zurücktritt, wie es z. B. in Ländern mit überreicher Produktivität notorisch der Fall ist, da bleibt nur der ästhetische Genuß oder das passive Recipiren der absoluten Determination als Form des religiösen Bewußtseins übrig. Denn es ist die ästhetische Art der Religiosität alles und also auch die „Thätigkeitszustände als Ergebniß der vom höchsten Wesen geordneten Einwirkungen aller

Dinge auf das Subjekt" zu setzen. Hier wie dort werden dann die störenden Einwirkungen der Welt auf das fromme Subjekt als Demüthigung, die fördernden als Erhebung empfunden. Ueberwiegt der aktive Charakter bei einem Volke (oder auch einem Einzelnen), so wird auch dessen Religiosität dadurch mitbestimmt, überwiegt der ästhetische, so kann auch die Frömmigkeit den teleologischen Typus nicht haben. Es ist also nirgends die Religion, sondern es ist allein der durch äußere Kulturverhältnisse bestimmte vorwiegend teleologische oder vorwiegend ästhetische Charakter von Personen und Völkern, welcher auch deren Religiosität diesen verschiedenen Typus aufprägt.

Daß die leidendlichen oder natürlichen Zustände durch die Unterordnung unter die im religiösen Bewußtsein gesetzte absolute Determination sich den thätigen unterordnen, beziehungsweise in solche übergehen, ist von Schleiermacher ebensowenig bewiesen worden, wie daß die Unterordnung der thätigen unter die leidentlichen Zustände ohne Relation auf das Gottesbewußtsein nicht statthaben könne. Es kam aber gerade darauf an, nachzuweisen, welchen Antheil die Religion an ihren verschiedenen Ausprägungen selbst habe, und nicht, welchen Einfluß Volkstypus, Klima u. s. w. auf die Religion ausüben. Denn wenn man auch nicht leugnen kann, daß das religiöse Bewußtsein durch äußere Kulturverhältnisse auf das stärkste beeinflußt wird, so gilt es andererseits nachzuweisen, daß in ihm selbst eine Kraft liege, zur Gestaltung und Auffassung der allgemeinen Kulturverhältnisse. Nach Schleiermacher's Definition indessen müßte man annehmen, daß der Islam an der Kulturentwickelung der mohammedanischen Völker ebenso unschuldig sei, wie das Christenthum bei derjenigen der europäischen unbetheiligt. Der nationale, beziehungsweise ethnologische Typus fiele dann immer und überall zusammen mit der Art der Religion, eine Auffassung, gegen welche jedenfalls das kosmopolitische Christenthum Protest einzulegen, allen Grund gäbe.

Daß indessen Schleiermacher mit diesen nicht eben allzuklaren Erörterungen zur Sache bei der Bildung der religiösen Arten und namentlich der teleologischen Art im Gottesbewußtsein die eigentliche artbildende Kraft erkennen wollte, läßt die Anwendung der

gefundenen Kategorien auf einige historische Religionen, so namentlich das Christenthum vermuthen. Es ist nun freilich keine Probe auf die Richtigkeit seiner Voraussetzung, daß mit diesen beiden religiösen Arten feste und bleibende Differenzen in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins bezeichnet seien, wenn Schleiermacher dem griechischen Polytheismus jedes teleologische Element abspricht und denselben zum ausschließlichen Kultus der Seelenschönheit verurtheilt. Denn diese Seelenschönheit, in welcher sich die Harmonie des Einzelnen und Ganzen abspiegelt, kann nur als Resultat fortgesetzter Arbeit des Menschen an sich selbst gedacht werden und würde somit die teleologische Willensbewegung in der Religion um so weniger ausschließen als jene Seelenschönheit selbst sich eben als deren Resultat und höchster Ertrag darzustellen scheint. Es ist sehr richtig, daß im Christenthum alle aus unserer Stellung in der Welt resultirende Lust und Unlust der teleologischen Willensbewegung auf den in der Idee des Gottesreiches ausgedrückten sittlichen Endzweck untergeordnet wird. Aber es ist nicht nachgewiesen, in welcher Relation die sittliche Grundidee des Christenthums zu seiner religiösen Grundanschauung steht. Warum, so muß man fragen, warum ist im Christenthum aller Schmerz und alle Freude *nur insofern fromm*, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden? Denn es kommt darauf an die sittliche Abzweckung des Christenthums als nothwendige Folge seiner religiösen Anschauung Gottes zu begreifen, wenn nachgewiesen werden soll, daß diese Religion *als solche* den teleologischen Charakter habe. Diese Bemerkungen können wir hier nicht weiter verfolgen, wollen wir nicht die religionsphilosophische Linie überschreiten und vorzeitig in die Theologie Schleiermacher's gerathen.

Nach dem Voranstehenden wird man aber nicht umhin können zu behaupten, daß Schleiermacher bei der Unterscheidung der teleologischen und ästhetischen Frömmigkeit mehr einer an sich richtigen Beobachtung gefolgt ist, als daß er wirklich im Gottesbewußtsein die Motive nachgewiesen hätte, denen zufolge dasselbe in der Verbindung mit dem sinnlichen Weltbewußtsein entweder den teleologischen oder den ästhetischen Typus zu dem die gesammte Religiosität einer größeren Masse beherrschenden machte. Ebenso fehlt der Nachweis, daß

mit diesen beiden Kategorien wirkliche „Artunterschiede“ in der Religion bezeichnet seien. Denn, um nur das eine Beispiel des Christenthums heranzuziehen, es ist dieser Religion jedenfalls charakteristisch, daß sie sowohl der ästhetischen Empfindung der Abhängigkeit unseres ganzen Lebens von Gott wie der freien Selbstthätigkeit, welche die Zwecke Gottes zu ihren eigenen macht, Rechnung trägt. Es gilt aber von allen Religionen, daß sie weder den rein teleologischen noch den rein ästhetischen Charakter haben. Vielmehr finden sich beide Elemente in jeder Religion, nur daß in der einen der teleologische in der anderen der ästhetische Typus vorherrscht. Und man wird auf Grund der vergleichenden Religionsgeschichte mit der Behauptung nicht irre gehen, daß die teleologische Art der Frömmigkeit als die werthvollere und höhere der vorwiegend ästhetischen überzuordnen ist. Läßt sie sich nun gerade aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht erklären, so ist das nur ein neuer Beweis für die Meinung, daß Schleiermacher in jenem das allgemeine Wesen der Religion nicht richtig bestimmt hat.

Es ist aber überall die Gottesidee in ihrer vorwiegend ästhetischen oder ethischen Ausprägung, welche den Charakter der Religiosität bestimmt. Weil in der Idee der absoluten Einheit des Seins die Differenz des ästhetischen und sittlichen Faktors gerade als aufgehoben gesetzt wird, deshalb konnte Schleiermacher von ihr aus den Weg zur Bestimmung der religiösen Arten nicht finden, sondern mußte die artbildende Kraft lediglich in den äußeren Kulturfaktoren suchen, unter deren Einfluß sich das religiöse Bewußtsein entwickelt. Die fatalistische oder moralistische, die pessimistische oder optimistische, die ceremonial-gesetzliche oder die rein geistige Art der Frömmigkeit ist lediglich der Reflex der Anschauung von Gott und seinem Verhältniß zum Menschen, beziehungsweise zur Welt, welche der Mensch sich gebildet hat. Allerdings ist die Gottesidee wieder bedingt durch die vorherrschend ästhetische oder moralische Gemüthsrichtung im Menschen, aber so gewiß der Mensch in ihr die letzte Antwort auf die Frage nach dem absoluten Sinn, Werth und Endzweck des Weltlebens sich selbst gibt, und demgemäß sein Verhältniß zu Gott in der kultischen Gottesverehrung wie im sittlichen Leben normirt, so gewiß kommen bei Bestimmung der religiösen Arten

noch ganz andere Faktoren in Betracht als die von Schleiermacher berücksichtigten. Endlich darf noch daran erinnert werden, wie der Artunterschied des Teleologischen und Aesthetischen zugleich einen Stufenunterschied involvirt, was von ihm nicht geleugnet, aber auch nicht weiter berücksichtigt wird.

Nun kommt aber für die Bestimmung der Art einer Religion auch noch weiter in Betracht unter welchen Verhältnissen sie in die Geschichte eintritt und in ihr fortlebt. Es ist ganz richtig, wenn Schleiermacher das besondere Wesen einer Religion zunächst aus einer „eigenthümlichen Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeteren Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt", begreifen will. Aber in jeder eigenthümlichen Glaubensweise soll zugleich „das an und für sich überall auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein" dadurch in bestimmte Artunterschiede eingehen, daß es an dem historischen Factum oder an der Persönlichkeit oder endlich an dem persönlichen Erlebniß, in welchen dem Menschen das religiöse Bewußtsein zuerst aufgegangen ist, derart haften bleibt, daß ihm die Erinnerung daran zum bleibenden Medium oder Entbindungsmittel seiner Gottesanschauung und Frömmigkeit wird. Wir haben früher den ersten Gedanken, welchen die Reden bereits zur Geltung bringen, gewürdigt. Und Schleiermacher hat Recht, daß er ihm treu geblieben ist. Denn es ist nicht etwa dem Christenthum, sondern der historischen Wahrheit zu Liebe gesagt, daß jede geistige Organisation in ihrem eigentlichen Wesen von Anfang an bestimmt wird durch den individuellen Charakter ihres Urhebers. Ist dieser Charakter ein so origineller und gehaltvoller, daß sich seine gestaltende Kraft innerhalb einer Gemeinschaft erhält und gewissermaßen zu deren Lebensprincip und Entwickelungsgesetz wird, so ist damit auch gegeben, daß die Stätigkeit der Entwickelung einer solchen Gemeinschaft mit dem fortwirkenden Einflusse der schöpferischen Persönlichkeit, die sie in's Leben rief, steht und fällt. Und zwar gilt das nicht nur von den religiösen Gemeinschaften, sondern von allen ethischen Organisationen und geistigen Richtungen in der Geschichte.

Damit ist aber *nicht* ohne Weiteres auch schon das Andere gegeben, daß auch diese positive geschichtliche Bedingtheit, unter

welcher mehr oder weniger die Entwickelung aller Religionen erfolgt, als eine eigenthümliche Abart des gemeinschaftlichen Wesens aller verwandten Erscheinungen verstanden werden muß. Vielmehr ist damit wieder nur die historische Bedingtheit der Religion gekennzeichet, die für sich nicht die religiöse Art darstellt, sondern nur die Form ihres Geschichtlichwerdens.

Die Definition des Christenthums führt an sich ganz richtig aus, daß das Arten der Gattung in der Religion an den kirchestiftenden Persönlichkeiten zuerst deutlich gemacht werden muß. Oder wodurch anders wird die Modifikation des allen Religionen Gemeinsamen von Hause aus bestimmt als durch die Religionsgründer, und was anderes macht dieselben zu Mittlern als die größere oder geringere Anziehungskraft ihrer individuellen Religiosität, die für die gesammte nach Maßgabe des Gesetzes der Sympathie ihnen zufallende Masse typisch und artbestimmend wird? Aber so wenig die Stufe, welche eine Religion einnimmt allein durch den monistischen oder polytheistischen Charakter der begleitenden Gottesidee bezeichnet ist, sowenig ist die Art derselben genügend bestimmt durch den Nachweis, „daß in jeder eigenthümlichen Glaubensweise das an und für sich auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irgend einer Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weise haftet, daß es sich mit allen anderen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins nur vermittelst jenes einigen kann, so daß dieser Beziehung alle anderen untergeordnet sind und sie allen anderen ihre Farbe und ihren Ton mittheilt.“[1]) Wenden wir nämlich diese an sich nicht deutliche Bestimmung auf die Religion an, welche Schleiermacher bei ihr offenbar im Auge hatte, das Christenthum, so ist die religiöse Art desselben durch die Behauptung noch nicht bezeichnet, daß in ihm das religiöse Bewußtsein immer nur durch die Rückbeziehnung auf Christus entbunden werde, und daß diese Beziehung allen religiösen Empfindungen und Gedanken anhafte. Vielmehr könnte diese historische Relation doch immer nur als Vehikel, Anregungs- und vielleicht Normirungsmittel der christlichen Frömmigkeit gelten, aber nicht als Ausdruck der specifischen Natur der Frömmigkeit, welche

---

[1]) Christl. Glaube § 10, 3.

sich unter dieser historischen Relation entwickelt. Wenn also die fortwährende Beziehung des religiösen Bewußtseins auf Christus dafür bürgt, daß sich dasselbe in ihr rein geistig, nach Maßgabe der Versöhnungsidee und in der teleologischen Abzweckung auf das Reich Gottes oder die sittliche Organisation der ganzen Menschheit entwickelt, so ist mit diesen letzteren Faktoren seine religiöse Art, mit jener historischen Relation aber nur die unumgängliche Bedingung der Entwickelung dieser Art bezeichnet.

Von dieser Artbestimmung wäre dann der Uebergang zu dem Nachweise leicht zu machen gewesen, daß wir im Christenthume die vollkommene Art oder, wenn man so will, die Realisation des Wesens der Religion zu erkennen haben. Denn es liegt durchaus in der Linie der Schleiermacher'schen Ausführungen zur Sache, die Merkmale der Vollkommenheit der Religion in der wirklich erreichten, innerlich vollzogenen Versöhnung mit Gott, wie sie sich im religiösen Lustgefühle, in dem Frieden des Gewissens abspiegelt und in dem auf den Endzweck Gottes gerichteten sittlichen Handeln realisirt und erhält, zu erkennen.

Wir werden darauf bei der Darstellung des Christenthums in der positiven Theologie Schleiermacher's zurückzukommen haben, zu welcher uns schließlich eine kurze Kennzeichnung der Stellung, welche Schleiermacher ursprünglich zu dieser Religion eingenommen hat, überführen mag.

46. Die ursprüngliche Beurtheilung des christlichen Monotheismus.

Die Grundanschauung der christlichen Religion hat Schleiermacher in der ersten Ausgabe der Reden zwar unbestimmt genug, aber in der Hauptsache richtig bezeichnet, wenn er die Idee „des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und die Art wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind", als die centrale im Christenthum betont. „Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die

Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten dieser Anschauung und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum und seine ganze Form bestimmt." „Wer dieselbe Anschauung in seiner Religion zu Grunde legt, ist ein Christ, ohne Rücksicht auf die Schule, er mag seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgend einem Anderen ableiten."[1])

Diese Verkennung der geschichtlichen Vermittelung religiöser Grundanschauungen, welche durchaus der Unklarheit entspricht, in welcher Schleiermacher anfänglich deren Verhältniß zu den „Grundthatsachen" gelassen hat, sucht er freilich später durch die Behauptung zu paralysiren, daß Jeder der von sich aus oder auf Anregung Anderer zufällig dieselbe Grundanschauung sich angeeignet habe, welche das Christenthum repräsentirt, wenn er dann in das letztere eingeführt werde, ohne Weiteres auch anerkennen müsse, daß Christus „aller Vermittlung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist, der wahrhaft Erlösung und Versöhnung gestiftet hat", eine Behauptung, die von ihrer Kühnheit abgesehen, doch immer den Zweifel nicht beseitigt, ob das geschichtliche Christenthum für die Entstehung der „christlichen" Religionsidee nicht am Ende völlig irrelevant ist.[2]) Denn wenn die religiöse Anschauung des Christenthums sich ohne jede Anregung des historischen Christenthums entwickeln kann, so ist sie eben in der That unabhängig von demselben. Es braucht aber kaum hervorgehoben zu werden, daß damit der historische Sinn des Redners in kein sonderlich glänzendes Licht gerückt wird, und daß sich damit die Schätzung der „positiven" Religionen, welche bereits die erste Auflage mit Emphase der „natürlichen" oder allgemeinen Religion gegenüberstellt, kaum vertragen dürfte.

Es ist nur die einfache Consequenz dieser Confusion von positiver und natürlicher Religion, wenn Schleiermacher von Christus erklärt, „er mochte es dulden, wenn man seine Mittlerwürde dahingestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Princip, woraus sich seine Religion in ihm und Anderen entwickelte, nicht gelästert

---

[1]) Reden, 1. A. S. 291. 304.

[2]) 2. A. S. 354 3. A. S. 433.

ward."[1]) Von allen Mittlern soll gelten, was von ihm gesagt wird, daß „das Vermittelnde" nicht blos endlich sein könne, sondern ebenso der göttlichen wie der menschlichen Natur theilhaftig sein müsse. Das Bewußtsein „von der Einzigkeit seiner Religiosität, von der Ursprünglichkeit seiner Ansicht und von der Kraft derselben sich mitzutheilen und Religion anzuregen" ist zugleich „das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit".[2])

Das gleiche Bewußtsein muß aber auch bei anderen Religionsstiftern anerkannt werden. Denn jede Religion ist in gewissem Sinne einzig und ewig, nämlich sofern sie „ergänzender Theil des unendlichen Ganzen" ist. Aber sofern sie eben nur eine von den möglichen Anschauungsweisen des Universums ist, so ist sie gerade in ihrem positiven Charakter durchaus vergänglich. Es hängt immer nicht nur von einer bestimmten „Richtung des Gemüths", sonauch von der jeweiligen „Lage der Menschheit" ab, ob man das Eine in Allem gerade durch dieses oder jenes Medium anschaut und empfindet. Auch das Christenthum habe „diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt", indem es eine Zeit voraussehe, „wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem".[3]) Und ein wesentlich anderer Gedanke kann auch der dritten Auflage, welche statt „Vergänglichkeit seiner Natur", „Vergänglichkeit seines zeitlichen Daseins" liest, nicht entnommen werden, zumal, wenn man erwägt, daß auch der Dogmatik das Christenthum nur Mittel zum Zweck der vollkommenen Entbindung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist.[4])

Demgemäß möchte ich denn auch den Gedanken von der sich immer wiederholenden Palingenesie des Christenthums verstanden wissen. Da Schleiermacher wenigstens in den Reden nirgends zu der Behauptung sich erhebt, daß das Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt die wahre oder vollkommene Religion selbst ist, so kann mit jener Palingenesie nur die fortwährende Reaktion der

---

[1]) 1. A. S. 304.
[2]) S. 302 f. (Vgl. 3. A. S. 431 f.)
[3]) 1. A. S. 307 f. 3. A. S. 435.
[4]) 3. A. S. 435, vgl. mit Glaubensl. §§ 10—15.

christlichen Idee gegen ihre Verbildungen gemeint sein, womit indessen noch nicht einmal eine „zeitliche Unvergänglichkeit" dieser Religion behauptet wird. Denn auch die dritte Auflage sieht den Fortschritt der allgemeinen Religionsentwickelung weder in der Unterordnung der übrigen Religionen unter die christliche, noch auch in der Beseitigung jener Verbildungen innerhalb des Christenthums durch die zur reinen Darstellung kommende in sich vollendete religiöse Idee des Christenthums. Nicht das Christenthum mit seiner Synthese der Versöhnungsidee und der Idee vom Gottesreiche, sondern die Herrschaft des schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtseins ist Endziel der religiösen Entwickelung.[1])

Indessen läßt sich schon an dem noch in der religiösen „Gährung" begriffenen Redner die geschichtliche Beobachtung erproben, daß sich Keiner dem fortwirkenden Einflusse der religiösen Grundanschauung entzieht, welche ihm durch die allgemeine Kulturtradition sowohl wie durch die Erziehung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft übermittelt wird. Denn wenn es auch richtig ist, was David Strauß (Charakt. u. Krit. S. 23) bemerkt, daß sich Schleiermacher, als er 1799 die Reden veröffentlichte, noch keineswegs bestimmt in der christlichen Religion und Kirche angesiedelt habe, so erscheint ihm doch schon damals das Christenthum keineswegs als eine beliebige Einzelanschauung des Universums, und in der Ergänzung zur fünften Rede, welchen die zweite Auflage von 1806 bringt, wird ausdrücklich bemerkt, daß der Redner durch das scheinbare (?) Eingehen auf die Ansichten derer, welche das Christenthum für abgelebt erklären und eine neue Religion erwarten, nur das Bewußtsein von der fortwirkenden Kraft des Christenthums wieder habe aufrütteln wollen. Den Verächtern des Christenthums wird dort direkt zu Gemüthe geführt: „daß sie in eben der Gestalt der Religion, welche sie so oft verachtet, im Christenthum, mit ihrem ganzen Wissen, Thun und Sein so eingewurzelt sind, daß sie gar nicht herauskönnen, und daß sie vergeblich versuchen, sich seine Zerstörung vorzustellen, ohne zugleich die Vernichtung dessen, was ihnen das Liebste und Heiligste in der Welt ist, ihrer gesammten Bildung

---

[1]) 1. A. S. 308 f. 311. 2. A. S. 361. 3. A. S. 438.

und Art zu sein, ja ihrer Kunst und Wissenschaft einzubeschließen". Woraus dann gefolgert wird, daß das Christenthum „aus allem Streit und Kampf immer nur erneuert und verherrlicht hervorgehen müsse".[1])

Diese Erklärung darf aber um so ernstlicher und aufrichtiger genommen werden, als Schleiermacher den überlegenen Werth des Christenthums gerade darin bis zuletzt erkannt hat, daß es die „allgemeine" Religion oder „das Wesen" der Religion (das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein) allein zur vollkommenen Darstellung gebracht habe und noch bringe.

Vielleicht mitveranlaßt durch die katholisirenden Neigungen seiner romantischen Freunde wird Schleiermacher sogar auf die kirchlichen Unterschiede des Protestantismus und Katholicismus schon frühe aufmerksam, wenn er auch noch weit davon entfernt bleibt, seine Stellung auf dem Boden der evangelischen Kirche zu begründen und zu rechtfertigen.[2])

Am wichtigsten für die anfängliche Stellung Schleiermacher's zum Christenthume bleibt aber zweifellos seine Beurtheilung der Person Christi. Denn wenn er Recht damit hat, daß das Grundfactum und die Grundanschauung jeder positiven Religion in der Person und dem Leben ihres Stifters, der eben dadurch zum Mittler für alle Nachgeborenen wird, in ihrer ursprünglichen und maßgebenden Gestalt hervortreten, so fällt die Frage nach der Stellung zu einer bestimmten Religion beinahe zusammen mit derjenigen nach der Stellung zu ihrem Stifter. In der ersten Auflage haben die Reden für Christus sowenig wie für das Christenthum eine nothwendige Stelle. Wie es tausende verschiedener religiöser Grundanschauungen geben kann, so gibt es auch Mittler ohne Zahl, und es ist nicht der Werth und die geistige Art einer Religion oder eines Mittlers, sondern lediglich die Richtung des Gemüths und der Phantasie der Menschen, welche einzelne Religionen und Mittler zum Sammelpunkte für eine größere Gemeinschaft machen. So ist es freilich die Zustimmung zu der ursprünglichen Grundanschauung des Christenthums, welche

---

[1]) 2. A. S. 363 ff. 3. A. W. I. S. 452.

[2]) 2. A. S. 367. 3. A. W. I. S. 453 f.

einen zum Christen macht, aber diese Anschauung kann man außerhalb des Zusammenhangs mit Christus gewinnen.[1])

Indessen schon die zweite Auflage und ganz entschieden die dritte wollen weder von einem „Christenthum ohne Christus“ noch auch von einer Gleichwerthigkeit aller Religionen etwas mehr wissen. Christus gilt nun, wie oben bemerkt, als „aller Vermittlung Mittelpunkt“, „der wahrhaft Erlösung und Versöhnung gestiftet hat“.[2]) Und wenn früher behauptet wurde: „nie hat er die Anschauungen und Gefühle, die er selbst mittheilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, die von seiner Grundanschauung ausgehen sollte; er hat immer auf die Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde“, so wird später hinzufügt: „wenngleich nur von dem Seinigen nehmend“.[3]) Immerhin sind auch die Erklärungen der dritten Auflage über „das wahrhaft Göttliche“ in Christus, dem „zuerst von einem Reiche Gottes das Bild vorschwebte“, bei aller Annäherung an die Dogmatik zu unbestimmt gehalten, als daß man aus ihnen eine klare Antwort auf die Frage, wie Schleiermacher Christus und das Christenthum damals angesehen habe, gewinnen könnte.[4])

Ebenso hat Schleiermacher sein Urtheil über die Bibel schon in der zweiten Auflage der Reden modificirt. Galt ihm anfangs jede heilige Schrift nur für „ein Mausoleum der Religion“, die Jeder machen könne, ohne daß sie Einer bedürfe, so heißt es später: „jede heilige Schrift ist an sich ein herrliches Zeugniß, ein redendes Denkmal aus der heroischen Zeit der Religion“, und: „nicht jeder hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern nur der, welcher sie lebendig und unmittelbar versteht und ihrer daher für sich allein auch am Leichtesten entbehren könnte“.[5])

---

[1]) Reden, 1. A. S. 304.

[2]) 3. A. S. 433. 2. A. S. 354.

[3]) 1. A. S. 304 f. 3. A. S. 433. 2. A. S. 354.

[4]) Vgl. bes. 3. A. S. 162. 431 f. 2. A. S. 351 ff. (1. A. S. 29.)

[5]) Vgl. 1. A. S. 15. 121 f. mit 3. A. S. 152. 252. (2. A. S. 162.)

Vom neuen Testamente insbesondere heißt es ursprünglich: seine Bücher sind „Bibel geworden aus eigner Kraft, verbieten aber keinem anderen Buche auch Bibel zu sein und zu werden". Dem wird später hinzugefügt: es soll sich „Alles was als Ausspruch der gesammten Kirche und also des göttlichen Geistes auch später erscheint, getrost an sie anschließen, wenn auch ihnen als den Erstlingen des Geistes eine besondere Heiligkeit und Würde unaustilgbar beiwohnt".[1])

---

[1]) 1. A. S. 305. 3. A. S. 434,

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bender, Wilhelm

Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt

Bd.: 1

Nördlingen 1876
Ph.pr. 122 ht-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11337287-7